DIÁLOGO

3

MICHAEL SCHMAUS: *Teología de la cultura.* – ALBERT FRANK-DUQUESNE: *Rahab, la cortesana, ascendiente de Cristo.* – ALBERTO WAGNER DE REYNA: *Síntesis de mi pensamiento.* – CARLOS A. DISANDRO: *El sentido de la "Humanitas".* – ÁNGEL J. BATTISTESSA: *Paul Claudel en una de sus odas.* – CHRISTOPHER HOLLIS: *Evelyn Waugh.* – ALBERTO FALCIONELLI: *Las turbias aguas moscovitas* – *NOTAS – CRÓNICA – BIBLIOGRAFÍA*

OTOÑO - INVIERNO 1955

AÑO 1 - Nº. 3

PROXIMAS COLABORACIONES

Hans Urs von Balthasar: Las Escrituras como palabra de Dios.

Eduard Heimann: Schumpeter y los problemas del imperialismo.

Cornelio Fabro: La problemática de la verdadera historia.

Luigi Stefanini: Arte y Lenguaje.

Albert Frank-Duquesne: Lucifer, un error de estado civil.

Queda prohibida la reproducción total o parcial de los trabajos aquí publicados

---

Se acabó de imprimir en los talleres gráficos de Domingo E. Taladriz, San Juan 3875, Buenos Aires, Argentina, el 20 de julio de 1955.

DIÁLOGO

Director: Julio Meinvielle

Registro de la propiedad intelectual N° 481.827

INDEPENDENCIA 1194 BUENOS AIRES

ÍNDICE

Michael Schmaus: Teología de la cultura 5

Albert Frank-Duquesne: Rahab, la cortesana, ascendiente de Cristo .. 19

Alberto Wagner de Reyna: Síntesis de mi pensamiento 36

Carlos A. Disandro: El sentido de la "Humanitas" 45

Ángel J. Battistessa: Paul Claudel en una de sus odas 61

Christopher Hollis: Evelyn Waugh 86

Alberto Falcionelli: Las turbias aguas moscovitas 111

Notas 142

Florencio González Asenjo: Aproximaciones al concepto de probabilidad, pág. 142.

Crónica 153

L. A. O.: Una buena película, pág. 153. *H. S. Q.*: Musitando por Palacio, pág. 155.

Bibliografía 157

Carlos Conrado Helbling: Notas al libro de Frondizi "Petróleo y Política", pág. 157.

Suscripción Anual: Argentina, $ 60.—; Extranjero, 4 dólares. Número Suelto: Argentina, $ 16.—; Extranjero, 1 dólar. *Cheques a la orden de* Diálogo. — *Dirección y Administración*: Independencia 1194, Buenos Aires. T. E. 26 - 3265

TEOLOGÍA DE LA CULTURA

No es éste el lugar para discutir lo que debamos entender por cultura. Las opiniones al respecto están lejos de armonizarse en un punto de vista único, pero reina en general cierto acuerdo, según el cual entendemos por cultura, en sentido subjetivo, todos nuestros esfuerzos para cultivar y dar forma al mundo y, en sentido objetivo, el resultado de dichos esfuerzos. A nuestro tema no tocará ocuparse de la interpretación del concepto de cultura, sino del problema de si, como cristianos, debemos asumir una responsabilidad particular frente a la cultura. Resumiendo el problema: en su revelación sobrenatural, ¿ha dicho Dios alguna palabra sobre la cultura, de manera que ésta supere su valor puramente profano para adoptar un sentido religioso, o bien pertenece todo el complejo panorama cultural a esos dominios que los creyentes pueden considerar con indiferencia?

Si estudiamos el desarrollo de nuestra cultura desde los comienzos de la Edad Moderna y su actual situación, tendremos la impresión de un fenómeno casi totalmente secularizado, especialmente si exceptuamos aquellos países en que la fe cristiana penetra todavía por completo la vida del pueblo y del Estado. Quedan muy pocos, pero no han desaparecido del todo. Me permito anotar que, entre ellos, España nos presenta el ejemplo más significativo.

Cuando pretendemos investigar la cuestión planteada, tropezamos ante todo con el hecho, a primera vista sorprendente y ominoso, de que Cristo parece haber dicho poco acerca de la cultura. Lo que principalmente le interesaba no era el Estado o alguna forma estatal, ni la economía o los diversos sistemas económicos, sino la correcta relación del hombre para con Dios. Pero esta reserva de Cristo frente a las formas de este mundo no debe llevarnos a

la conclusión de que la cultura sea de carácter indiferente. Porque lo cierto es que Cristo, en todos sus hechos y palabras, presupone siempre el Antiguo Testamento, o sea el orden de la Creación tal como lo encontramos atestiguado en el Antiguo Testamento. Llegamos así a la cuestión de si en el Antiguo Testamento o, mejor dicho, si de acuerdo con el testimonio del Antiguo Testamento, la cultura tiene reservado su lugar dentro del orden de la Creación. Y así es en efecto. En el primer libro de Moisés, en el Génesis (1, 28), se transcriben estas palabras de Dios al hombre: "Creced y multiplicaos, llenad la tierra y sometedla a vuestro dominio, dominad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre todos los seres que pululan sobre la tierra". Con esto se transmite al hombre un doble mandato. *En primer lugar*: debe multiplicarse y llenar la tierra. Pero antes —y ésta es la *segunda parte* del mandamiento— es necesario que domine la tierra y la someta a su servicio. La tierra ha de ser el ámbito donde el hombre encuentre su habitación, su vestido y su alimento. Gracias a ella tendrá vida y abrigo. O sea que Dios ha impuesto al hombre la ley de que sea señor de la tierra y de que viva en ella como un señor. Esta imposición divina alcanza a cada uno de nosotros. Dios ha hecho responsable a cada uno de que la tierra provea aquellos servicios que son necesarios para que el hombre lleve una vida verdaderamente humana.

A fin de cumplir con esta misión encomendada por Dios, el hombre se ve enfrentado a una doble tarea: tiene que escudriñar el mundo con su intelecto, con el objeto de reconocer las posibilidades que le son propias y que Dios depositó en él para que sirvieran al hombre. El hombre resuelve este problema como animal racional, en su carácter de *homo rationalis*. Pero debe además, con la fuerza de su voluntad y la destreza de su mano, transformar el mundo de tal manera que lo provea de cuanto él necesita. Consigue esto en su carácter de *homo oeconomicus* y de *homo faber*.

Aquí se plantea el problema de qué necesita el hombre, en su existencia corporal, para vivir como hombre. Claro que no podemos resolverlo de antemano en todos sus detalles, pero sí podemos dejarlo sentado como principio. En primer lugar, necesita más que el animal, puesto que él es más que el animal. Y lo es por haber sido hecho a imagen y semejanza de Dios. La tierra debe pues proporcionarle cuanto requiera a fin de poder vivir como imagen y semejanza de Dios. Y el hombre es imagen de Dios en cuanto participa de su esencia espiritual, y sobre todo de la soberanía de Dios sobre el mundo, de su predominio, de su libertad. Por lo tanto, vivir como imagen de Dios

significa para el hombre la capacidad de moverse libremente en el mundo, la posibilidad de captar en el todo y en sus detalles el sentido del mundo. Para esto es necesario, como nuestro Santo Padre lo ha señalado muchas veces con énfasis particular, una cierta medida de propiedad privada. Fué para esta finalidad para la que el mundo fué concebido y creado por Dios. En la concepción creadora de Dios, lo primero es el hombre y lo segundo las cosas. Las cosas fueron concebidas y creadas por Dios en función del hombre, y no en cambio el hombre en función de las cosas. Pero Dios mismo no dió todavía a las cosas aquella forma en que satisfarían inmediatamente su objetivo, o sea el de convertirse en servidoras del hombre. Las ha creado más bien como una especie de materia prima, dotándolas de una dinámica inagotable y de infinitas posibilidades de evolución. Fué al hombre a quien otorgó la capacidad de tomar las cosas como materia prima para transformarlas luego según sus necesidades.

Una vez que Dios confió al hombre aquella misión, nunca más volvió a retirarla. Aun cuando Cristo no la haya confirmado o renovado expresamente, continúa en plena vigencia para la época histórica instaurada por Cristo, así como se mantiene igualmente todo el orden de la Creación. Más aún, hasta podríamos decir: el mandato divino de dar forma al mundo ha recibido con Cristo una nueva intensidad, por cuanto el hombre ha sido revelado nuevamente en su dignidad humana, restablecida y exaltada por Su acción. Según el testimonio del Nuevo Testamento, el cristiano aparece a los ojos de Dios como un rey. Los fieles creyentes forman una estirpe real. Este mandamiento no alcanza únicamente a unos pocos elegidos, sino que toca a todos. Ya en el modo y manera como se administran los sacramentos se hace patente la existencia real del hombre. En muchos sacramentos, en el bautismo, la confirmación, el orden sacerdotal y la extremaunción, se lleva a cabo un ungimiento, que recuerda a su vez el ungimiento de los reyes en el Antiguo Testamento. Allí tienen su origen, de allí toman las consagraciones del Nuevo Testamento su sentido y su objeto. Son el ungimiento de un rey. El que ha sido bautizado es un rey y como rey debe vivir. Con esto se da por descontado que el mundo está hecho de tal manera que le permita vivir como un rey. Puesto que ha de vivir como rey, el hombre debe procurarse a sí mismo, sin cejar en sus esfuerzos, las condiciones propias de una existencia real. Si descuida la tarea, no se tratará simplemente de una deficiencia ocasional, sino sobre todo de una violación de la voluntad de Dios. Cuan-

do el hombre peca contra su dignidad real, peca contra Dios. En el hecho de que el hombre de hoy se haya convertido en esclavo de la máquina se revela el poder del pecado, no del yerro de este hombre o de aquél, sino de aquel yerro original, de aquella *hamartia.* como dice San Pablo, que hace sentir sus efectos desde los días del padre de la especie.

A primera vista, la opinión según la cual cada hombre está obligado a vivir como un rey, y por lo tanto peca si no lo hace, aparece sólo como una fantasía teológica, que desconoce y se burla de la realidad de los hechos. Hasta parecería plantearse aquí una antinomia sin solución. Si cada cual ha de vivir como un rey, surge la contradicción de que cada uno, al desarrollar su propia existencia real y dominadora, tendrá por fuerza que colocarse en el camino de la existencia dominadora de cada uno de los demás. Es evidente que debemos limitarnos, para que cada cual pueda vivir dentro de su esfera. ¿Cómo podría resolverse esta antinomia? Con esta pregunta se nos revela un punto de vista totalmente nuevo sobre la divina misión referente a la cultura. Se puede intentar en primer lugar la siguiente solución: es necesario, según parece, crear un orden dentro del cual sea permitido a cada hombre vivir en libertad, precisamente en la medida que le conviene. Como lo demuestra la experiencia, la capacidad de libertad no es la misma para todos los hombres. Igual cosa se aplica a la fuerza de predominio con que cada cual se impone en el mundo. Desde este punto de vista, y solamente desde él, es posible concebir una graduación jerárquica y de principio para la propiedad.

Mientras las huellas de uno solo perduran en un ámbito muy reducido, a otro le ha sido dado el plasmar a su voluntad y según su espíritu todo un pueblo, todo un Estado y hasta toda la tierra, de modo que un pueblo, un Estado o toda la tierra queden formados según su imagen. El orden ideal exigiría pues que cada hombre ocupara el lugar correcto dentro del todo, dispusiera de espacio para sus movimientos y de la correspondiente posibilidad para desarrollar sus actividades. El establecimiento de este orden constituye el objetivo del político. De esta manera, también la política está incluída en el mandato divino de cultura. También ella realiza la voluntad de Dios. más aún. ella es quien satisface con mayor altura y amplitud la misión encomendada por Dios. Toca al político la función más importante dentro del orden natural, ya que él crea el sistema gracias al cual se asegurará a todos la posibilidad vital que les corresponde. En este orden político están

comprendidos todos los demás órdenes como zonas parciales (con exclusión del orden sobrenatural de la Iglesia). Solamente en él puede desarrollarse todo lo restante. En cierto sentido y a causa de su carácter general que todo lo abarca, todos están obligados a dar forma a la vida política, sea tomando parte en ella directamente, sea al menos con participación indirecta, por ejemplo a través de la elección. Verdad es también que la actividad política entraña para el hombre un peligro particular. No en vano suele decirse: la política arruina el carácter. Claro que tal peligro no justifica a nadie que quiera evadirse de la política. La frase citada no implica una comprobación sino una advertencia. No es difícil que quienes se ocupan de política en forma particularmente intensa estén siempre a punto de caer en el pecado de soberbia o de prepotencia. Porque el político puede disponer de los hombres, y por ello suele acometerle la tentación de encumbrarse al papel de señor y dios de los hombres. Pavorosos ejemplos de esta tentación a la que están expuestos los políticos son los que encontramos en la antigua idolatría de los Césares y en el endiosamiento moderno del Estado. Si el político quiere substraerse al riesgo de adorarse a sí mismo, deberá contar con un corazón particularmente alerta. La grandeza de su misión fija la magnitud de su responsabilidad. Siempre deberá tener presente que todos sus esfuerzos están puestos al servicio del hombre, que es imagen de Dios.

Con todo, por muy alto que coloquemos la misión del político, no es difícil demostrar la imposibilidad de cumplirla a la perfección. Es que, para una realización perfecta de su cometido, deberíamos suponer que el político conoce la situación de cada uno y cuenta con los medios para ofrecer a cada situación particular la oportunidad de desarrollarse. O sea que debiera ser Dios, a fin de hacer justicia a cada uno. En la inflexible estrechez de la vida, resulta inevitable el que cada hombre se fije límites, para que no se imponga catastróficamente en el espacio reservado a los demás. Parecería pues que deberíamos atenernos todavía a la antinomia ya mencionada. Es posible demostrar sin embargo que la antinomia es sólo transitoria y no tiene alcance final.

Para persuadirnos de ello, se hace necesaria una prolija explicación. Volvamos una vez más a la misión de cultura, atestiguada en el Génesis. Si el hombre obedece este mandato, el mundo se convertirá en el ámbito de su abrigo y de su vida. De él recibirá alimento, vestido y protección. Pero sólo podrá imponer a la tierra la forma necesaria para su vida en obediencia

frente a Dios, es decir: el hombre puede vivir en su carácter de *homo oeconomicus* o de *animal rationale*, pero únicamente cuando al mismo tiempo sea un *homo orans*. Solamente logrará dar al mundo una forma justa cuando se trascienda a sí mismo, no sólo hacia el mundo sino también en dirección a Dios. Aquí es donde el hombre ha fracasado en su misión. No quiso poseer el mundo como regalo de Dios, sino que pretendió apoderarse de él como único soberano. Fué precisamente su posición de predominio en el mundo la que consiguió tentarlo. En su grandeza estaba su riesgo. En su propio ser halló el verdadero peligro. Quiso convertirse en señor del mundo, pero no como participación en el reino de Dios, sino con absoluta autonomía. Esta rebelión contra Dios trajo las más fatales consecuencias. Lo cierto es que el hombre no puede perturbar destructivamente la relación de lo creado para con su Creador, no puede negar la trascendencia, sin atacar y destruir al mismo tiempo su propia relación con la Creación. El hombre que no quiere vivir como *homo orans* ataca a Dios, pero también se ataca a sí mismo. Dado que sólo predomina en su participación de Dios, al vulnerar a Dios se vulnera también a sí mismo y se despoja de su participación en el predominio de Dios. Socava pues, su posición como señor del mundo. El pecador, de señor de la Creación, se transforma en su esclavo. El pecador no es solamente el siervo de sus propias pasiones, sino también esclavo de las cosas, que por el contrario deberían ser sus servidoras. Tal situación se expresa claramente en el Génesis, cuando nos dice que la tierra fué alcanzada por la maldición. Ya no brinda al hombre con toda facilidad las cosas que él requiere para su alimento, su vestido y su habitación. El hombre tiene que arrancarle por fuerza lo necesario, y sólo puede conseguirlo con el sudor de su frente. Mientras Dios, en el Paraíso, había creado la vida más plena para su criatura, el hombre arrojado de la plenitud paradisíaca ya no será abandonado por el hambre, la desnudez y la inseguridad. Ellas serán sus constantes compañeras a lo largo de toda la historia humana. A causa del pecado del hombre, la tierra se ha transformado en un escenario de pesadumbre y desasosiego. La catástrofe que se yergue al comienzo de la historia humana es un proceso irreversible. El episodio de Caín y Abel expresa en todo su fatídico alcance la situación creada por el pecado. Ante Abel, Caín se sentía trabado en su libertad, porque era el suyo un anhelo absoluto de autonomía. Creyó que con el crimen conseguiría el mundo para sí solo como ámbito de vida y de movimiento. La realidad demostró que su esperanza era una gran ilusión.

La tierra que ha bebido la sangre del hombre contribuye aun más profundamente a su ruina. El hombre que al menoscabo de la majestad de Dios agregó el de la inviolable majestad personal del hombre, ya no puede vivir sobre la tierra empapada de sangre, el lugar del espanto, sino como errante peregrino. En la historia hallaríamos otros testimonios de que el hombre no puede vivir una vida plena de sentido en cuanto *homo oeconomicus*, si no es al mismo tiempo *homo orans*.

El desarrollo de la autonomía humana no tarda en hacer progresos. El hombre se torna cada vez más radical, pero también se torna más radical la fatalidad conjurada por el pecado. El diluvio universal es buena prueba de que las posibilidades de la existencia humana no se hacen mayores cuando el hombre ha intentado ensancharlas por la fuerza y contra Dios, sino que, por el contrario, se tornan más y más estrechas y limitadas. Cuanto mayor sea el número de cosas de que el hombre intenta apoderarse, tantas menos consigue.

El hombre que profana la majestad de Dios no sólo llega con ello a destruir la común existencia humana, sino que además se ve forzado a abdicar de su propia dignidad personal, o sea de su participación señorial en la soberanía de Dios: bien lo vemos en la situación de la humanidad en la época en que se levantó la torre de Babel. Allí nos encontramos por primera vez con el hombre-masa, que no quiere ser él mismo y vivir en una verdadera comunidad, sino que prefiere aniquilarse, en calidad de funcionario o de función, en medio de un gran cúmulo de seres humanos. Según la descripción de las Sagradas Escrituras, los hombres se habían negado a distribuirse en naciones. En el seno de una comunidad hedonista y obtusa, preferían asegurar para siempre su civilización sin Dios y contra Dios. Las consecuencias de esta rebelión se extienden a lo largo de toda la historia de la humanidad. Dios obligó entonces a los hombres, les gustara o no, a cumplir con lo que es adecuado a la verdadera esencia del hombre. Pero una y otra vez han tratado de evadirse de la intervención histórica de Dios, y así han vuelto a caer siempre en su propia ruina. Según lo demuestra el Antiguo Testamento, cuanto más ahincada ha sido la obstinación del hombre en ser su propio amo contra la voluntad de Dios, tanto menos ha podido realizarse la re-creación del mundo que Dios encomendara a los hombres.

El corte decisivo en el curso de la historia está marcado por la aparición y la obra de Jesucristo. Como ya lo hemos visto, Cristo mostró poco interés

por la cultura terrenal. Sus contemporáneos interpretaron mal su doctrina, cuando esperaban de él que los liberase del yugo militar de los romanos, o que crease para ellos una situación económica libre de preocupaciones. Se dejaron seducir por tales esperanzas ante las acciones que revelaban el poderío de Cristo. Cuando alimentó a miles con unos pocos panes, cayeron en el error de suponer que había llegado el fin de todas sus penurias. Del hombre capaz de realizar tales milagros querían hacer la cabeza de su Estado. Pero Cristo rechazó decididamente semejantes proyectos. Aun hoy sería desvirtuar el sentido de su aparición y de su obra, si esperáramos ante todo que el cristianismo estableciese un régimen estatal o un orden económico más perfectos. La misión que debe llevar a cabo el cristianismo es esencialmente otra. Cristo vino a poner un orden nuevo en las relaciones del hombre hacia Dios. Él otorgó al hombre la posibilidad de reanudar su coloquio con Dios. Creó así un hombre nuevo, el hombre unido a Dios en el amor y la justicia. Al proclamar el Nuevo Cielo y la Nueva Tierra, condenó a toda la historia humana a no contar ya con un futuro definitivo y eterno. Confirmó así lo que Dios había dicho sobre el destino del mundo al comienzo de la historia humana. De este modo, no sólo no desarrolló Cristo ningún programa de cultura, sino más bien parece haber pronunciado sobre la cultura una sentencia de muerte.

Sin embargo, apreciando las cosas con mayor cuidado, veremos que Cristo trajo a la cultura contribuciones decisivas, y en un doble sentido. *En primer lugar*, mediante su palabra y por su acción, Cristo ha confirmado que el mundo existe para el hombre y a su servicio, que Dios no ha creado al hombre para el hambre, la desnudez y la intemperie, sino que es voluntad de Dios que el hombre calme su hambre, cubra su desnudez y viva bajo techo. Cristo se sirvió de estas imágenes de la comida, el vestido y la vivienda con el fin de expresar con ellas y hacer comprensible la eterna perfección que el cielo ha puesto al alcance del hombre. De acuerdo con su promesa, el bienaventurado es un hombre que se sienta a una mesa ricamente dispuesta y se sacia en ella mientras prosigue sus coloquios con Dios y con los demás invitados, que se presenta cubierto con las vestiduras adecuadas y vive en toda la posible plenitud de las moradas celestiales. Es Dios mismo quien preparará esta mesa, tejerá estos vestidos y dispondrá las moradas celestiales. Para que el hombre comprenda todo el alcance de esa promesa, deberá experimentar en sí mismo durante su vida terrena qué es comida, vestido, vi-

vienda. Cristo presupone pues el comer, el vestir y el vivir como hechos cotidianos y naturales, de lo contrario sus imágenes de la vida futura caerían en el vacío. Para que la comida, el vestido y la vivienda sean dignos del hombre, es necesario que éste penetre espiritualmente en el mundo y aclare su sentido, y ello tanto en la exactitud conceptual de la ciencia como en la revelación transparente del arte. De esta manera, también Cristo presupone la conquista espiritual de la realidad y sanciona su legitimidad. No en balde es él el Logos, es decir, el sentido análogo del mundo y la fuerza existencial análoga del mundo.

Lo que Cristo presupone en su palabra, también lo ha realizado con su acción. No permitió que los millares que le seguían volvieran hambrientos a sus casas. Muy por el contrario, les dió pan para que aplacaran su hambre. Tampoco permitió que los hombres erraran ciegos y mudos por el mundo. Les concedió la luz de los ojos, para que pudieran ver la riqueza de colores y de formas de la Creación. No gozó con los suyos de la Ultima Cena al aire libre y bajo las estrellas, sino bajo el sólido techo de una casa. Permitía que lo ungieran y recorría el país envuelto en una fina túnica. ¿No vemos acaso que el apóstol San Juan se sirve de conceptos filosóficos y de imágenes de arte para representar a Cristo, su figura y su obra? Cristo sancionó por lo tanto la legitimidad de las manifestaciones culturales. El verdadero carácter que les corresponde es el de símbolos: no tienen por cierto una significación absoluta, pero sí relativa, ya que en ellas se transparenta una realidad ulterior. Pero sólo pueden llenar esta función cuando mantienen su sentido real y su verdadero valor, y a causa de ello. En su carácter de símbolos interviene una dimensión vertical y una dimensión horizontal. Es decir, apuntan por un lado hacia el Creador, que ha plasmado el mundo con su dinámica y sus posibilidades, y por otro hacia la etapa última del mundo, hacia el Nuevo Cielo y la Nueva Tierra. O sea que tienen también un sello escatológico. Cada conocimiento que logramos, cada obra de arte que creamos, cada casa que levantamos, cada pan que amasamos, cada vestido que tejemos es nada más y nada menos que un preanuncio del Nuevo Cielo y de la Nueva Tierra. De esta realidad proceden a la vez el esplendor y la tragedia que rodean a las manifestaciones de la cultura. Les está vedado alcanzar una última perfección. ¡Están bañadas al mismo tiempo de alegría y de pesadumbre! Porque son testimonios de la vida y, al mismo tiempo, signos de que todo es mortal y transitorio.

Con esto comprendemos el lugar que corresponde a la cultura dentro de la historia, sus derechos y sus limitaciones. Ocupa su sitio en la época que va desde la Creación del mundo hasta el retorno de Cristo, entre la primera manifestación de las cosas y su perfeccionamiento en la re-creación divina del mundo. Más allá de la historia ya no habrá cultura. Verdad es que, bajo el signo del Nuevo Cielo y de la Nueva Tierra, el mundo proveerá plenamente al hombre de cuanto espera de la cultura, pero no por el esfuerzo humano, tal como cuadra a la cultura, sino como don de Dios. Sólo se logrará la perfección de lo que anhela toda cultura cuando la cultura se anule a sí misma o, mejor dicho, cuando Dios la haga innecesaria merced a una nueva intervención personal en el mundo. La cultura solamente alcanza su pleno sentido cuando se la lleva más allá de sí misma. Esto entraña a la vez su fin y una perfección que supera todo lo alcanzado antes.

Mientras no se llegue a tal estado de perfección, hay que repetir una y otra vez la tentativa de dar forma al mundo para que se convierta en la morada ideal del hombre libre. Claro que jamás se logrará, ni puede lograrse, un sistema de cultura tal que, dentro de la historia, merezca el nombre de definitivo. Antes bien, cada sistema será siempre suplantado por uno nuevo, puesto que una y otra vez deberá convencerse el hombre de que lo creado por él no posee aún aquella forma que estaba en su anhelo. Sin darse cabal cuenta de ello, le acosa siempre el recuerdo de su origen, es decir, de la plenitud del Paraíso, y no puede darse por satisfecho con ninguna manifestación de las comprendidas dentro de la historia. Al mismo tiempo extiende siempre las manos de su esperanza hacia la promesa de lo que vendrá, del Nuevo Cielo y de la Nueva Tierra, y por eso le resulta imposible demorarse alguna vez en las manifestaciones habituales del mundo. Aun en las épocas y lugares en que ha muerto la esperanza del Nuevo Cielo y de la Nueva Tierra no se contenta el hombre con la contemporánea situación de la cultura. Aquí se sueña más bien con la plenitud de un paraíso terrestre, se han secularizado las esperanzas del cristiano, se las ha trasplantado a la historia misma cuando, en verdad, su cumplimiento sólo se alcanza más allá del acontecer. Por más que el cristiano deba designar tales previsiones futuras como utopías, no puede menos que reconocer todavía en ellas los retoños, aunque ilegítimos, de una genuina esperanza de porvenir.

Puesto que dentro de la historia no hay ninguna forma definitiva de cultura, de ninguna manifestación cultural es posible decir que sea la única

justificada o la única cristiana. Las formas de la cultura ostentan diversas categorías y diferente valor, pero ninguna es valiosa con exclusión de las demás. La norma por la que ha de medirse la cultura reside en la medida en que permite al hombre, en realidad a cada hombre, vivir en el mundo como imagen y semejanza de Dios. Desde tal punto de vista, se sigue que son repudiables aquellas formas económicas, sociales y estatales que ponen trabas a la libertad que conviene al hombre. Entre éstas, las más abyectas son el bolchevismo y el comunismo. Luchar contra ellas es luchar en pro del hombre verdadero.

No hay indicio alguno que nos revele qué forma de cultura es correcta para cada época. Es algo que el hombre debe reconocer tras ahincada meditación sobre la situación de su momento, y algo que cambia de un siglo para otro y de país a país. En la era de los adelantos técnicos, la forma de cultura apropiada para el hombre no puede ser la misma que en la edad de los conocimientos científicos rudimentarios y los medios económicos primitivos.

Echando una mirada retrospectiva sobre los frutos de nuestra meditación, podríamos decir que no rige para la cultura un valor absoluto o una validez eterna pero que, dentro de la historia, la cultura es necesaria. El hombre ha recibido por orden de Dios la misión de forjarla. De esto nadie queda dispensado. Por el contrario, cada uno debe contribuir con sus esfuerzos. Cada cual aporta con ello un esbozo de la morada definitiva del mundo en el Nuevo Cielo y la Nueva Tierra. Esa contribución se hundirá, es verdad, con el crepúsculo del mundo, pero resurgirá después a nueva vida, transfigurada, en el Nuevo Cielo y la Nueva Tierra.

En segundo lugar y más importante, pues toca al hombre mismo, Cristo ha transformado su naturaleza. Ya vimos que le había concedido la oportunidad de un nuevo modo de existencia. El hombre que cree en Cristo vive en unión con Dios, dentro de la comunidad de sus compañeros de fe, en amor y justicia. Es un portador del espíritu celestial, o sea del Espíritu Santo. El Espíritu Santo se entiende en teología como el hálito de amor que va del Padre al Hijo y del Hijo al Padre. Es, como bien lo muestra la palabra latina *spiritus*, el aire celestial, la atmósfera celestial, el clima celestial en que respiran el Padre y el Hijo y se pertenecen mutuamente. Claro que esta explicación debe corregirse al punto agregando que el Espíritu Santo es una atmósfera *personal* de amor. En esta atmósfera celestial es acogido el cristiano. De esto resultan consecuencias decisivas para sus convicciones. Si no quiere

contradecirse a sí mismo, tendrá que llevar una vida de amor, y no de aquel amor que es afán de posesión, sino del que es entrega, sí, del que es sacrificio. Sólo así se hará perpetuamente igual a Cristo, matriz y modelo del hombre verdadero. Tan esencialmente como es *homo oeconomicus* y *homo orans*, el hombre es igualmente *homo amans*. La más alta expresion del amor que se sacrifica es la Cruz levantada sobre el Gólgota. Por tal razon, la Cruz pertenece a toda creación seria de cultura.

De esta situación nueva, creada por Cristo, se derivan consecuencias de largo alcance para la actividad cultural del hombre. A fin de ver claro, debemos aquí subrayar una vez más que en la creación cultural no se trata de acumular valores objetivos sino de servir al hombre. Cada ordenamiento social, económico y político recibe su valor según el modo y manera como sirve al hombre, a cada hombre. El crear cosas y objetos valiosos solamente alcanza su sentido y su justificación en la medida en que con ellos se facilita, ilumina y enriquece la vida del hombre. Toda actividad creadora de cultura se pone pues al servicio del hombre, entraña una común inquietud humana, cumple en último término aquel mandamiento que está a la cabeza de todos, el que nos ordena amar al prójimo. De tal manera, lo que inspira todas las leyes del Estado, todos los esfuerzos por aumentar la produccion, reducir los precios o elevar los sueldos y salarios, todas las disposiciones tendientes a un ordenamiento estatal más sólido, es el amor al hombre. Pero el hombre esta capacitado para esto de una manera efectiva por su unión con Cristo y con Dios. Sí, la unión con Dios, el acceso al clima celestial de amor es justamente lo que le impulsa a tal disposición, esencial para toda actividad cultural. El simple amor de la justicia no sería suficiente. También ella constituye un valor alto, imprescindible, que es la entelequia de la vida política, pero sólo puede prosperar en el clima del amor. Porque sólo donde se respira la atmosfera del amor está dispuesto el hombre a dar a cada uno lo que le corresponde. Donde no impera el amor también muere la justicia. También en la frialdad del desamor y la indiferencia de los hombres pueden surgir valores culturales, pero no sirven para la exaltación de la vida humana, sino que vienen a fijarle límites. Representan por lo tanto una pseudo-cultura. Su más espantosa manifestación es la bomba atómica, en la que se ha gastado una cantidad gigantesca de inteligencia y de dinero. No pretendemos investigar aquí a quién corresponde la culpa mayor, al que inventa y emplea la bomba, o al que provocó el ataque. El hecho de que la cultura haya producido cosas

tan pavorosas y de que los hombres estén dispuestos a recurrir a ellas en su lucha contra los demás, demuestra que los inventos humanos están bajo el signo del pecado, cualquiera sea la participación que toque a los individuos. Solamente el hombre que se crucifica a sí mismo en la fe de Cristo, el *homo amans*, podrá escapar a estas tentaciones de sus propios inventos y descubrimientos.

A pesar de la Redención de Cristo, el pecado sigue siendo una fuerza y como tal interviene en todas las obras humanas: la causa de ello es que Cristo, si bien quebrantó su poderío y concedió a los hombres la oportunidad de huir de su acción destructora, no lo arrancó sin embargo del mundo junto con sus frutos. Cristo venció al demonio, pero no lo ha aniquilado. El enemigo se ve limitado al papel de un ejército vencido, incapaz naturalmente de vencer, pero dispuesto todavía a hacer mucho daño. En toda acción humana él es el secreto colaborador, el que procura arruinar la intención y a menudo logra pleno éxito. Una puerta de acceso a la historia humana se le presenta en las tentaciones que también amenazan al hombre ligado a Cristo. Precisamente sus conquistas culturales aumentan el peligro de pecado. Tales conquistas no son por sí mismas de índole pecaminosa, lo que no puede afirmarse de ninguna creación humana, pero justamente a causa de su grandeza pueden ser para el hombre ocasión de pecado, es decir de soberbia. Por lo mismo que el hombre da forma al mundo en obediencia a la voluntad de Dios, origina una situación en la que le es lícito creer que podrá salir solo del paso, sin la ayuda de Dios, y así se ve tentado a una exagerada autonomía. Que el hombre sucumba o resista a tal peligro emanado de la misma cultura, dependerá de la fuerza de su corazón, de su fe y de su amor.

Echando una mirada retrospectiva sobre los frutos de nuestra meditación, podríamos decir que no rige para la cultura un valor absoluto o una validez eterna pero que, dentro de la historia, la cultura es necesaria. El hombre ha recibido por orden de Dios la misión de forjarla. De esto nadie queda dispensado. Por el contrario, cada uno debe contribuir con sus esfuerzos.

La verdadera cultura procede de la fe en Cristo y la creencia en el hombre como imagen de Dios que Cristo vino a ratificar, o bien se subordina al menos en alguna forma al cristianismo. Una cultura totalmente ajena al amor nos lleva de regreso a la barbarie, aunque aparezca ligada a los más grandes progresos técnicos.

La cultura tiende hacia algo que ella misma no logra alcanzar plena-

mente. La perfección última, en el futuro que Dios ha prometido, permitirá que el hombre viva en total libertad, como imagen de Dios. Cada uno será el Rey de toda la Creación. Nadie se cruzará aquí en el camino del otro porque cada cual, en su participación de la soberanía divina, será Rey de la Creación de una manera peculiar y que Dios sólo a él ha concedido. Por su participación en la cultura comprendida dentro de la historia, cada hombre aporta un esbozo de la situación definitiva del mundo en el Nuevo Cielo y la Nueva Tierra. Esa contribución se hundirá, es verdad, con el crepusculo del mundo, pero resurgirá después a nueva vida, transfigurada, en el Nuevo Cielo y la Nueva Tierra. Con esta visión de lo porvenir, que no refleja una Utopia sino la realidad del futuro, damos término a nuestras consideraciones.

MICHAEL SCHMAUS

(Tradujo del alemán
José M. Coco Ferraris)

RAHAB, LA CORTESANA, ASCENDIENTE DE CRISTO

La genealogía de Jesucristo, tal como la presenta San Mateo, amén de ser enigmática en su totalidad, plantea varios enigmas particulares. ¿Qué significa, por ejemplo, la mención, que en ella se hace, de cuatro mujeres pecadoras entre los antepasados del Salvador? ¿Con qué derecho puede hallarse entre ellos Rahab, la prostituta? Para responder adecuadamente a esta pregunta, hay que inspirarse en dos principios: 1º) La genealogía de San Mateo es para sus lectores primitivos, que no han podido equivocarse en esto, un documento críptico, un mensaje lleno de alusiones y de "signos", desde que el Evangelista se inspira en criptogramas conocidos en Israel. 2º) Tal como lo han demostrado irrefutablemente Strack y Billerbeck, y sobre todo Edersheim y Vulliaud, no se puede descubrir en las palabras de Jesús ni en los escritos apostólicos, lo referente a los orígenes étnicos, al tiempo, al ambiente y a la formación juvenil, sino dentro de la perspectiva, no solamente del Antiguo Testamento, sino también de la antigua literatura rabínica cuya problemática y orientaciones proporcionan al pensamiento de Cristo su sustancia humana. Quien intente, por ejemplo, estudiar comparativamente las dos genealogías del Señor, la de Lucas y la de Mateo, deberá recurrir a los comentarios bíblicos predominantes en el primer siglo de nuestra era.

Se sabe que el discípulo preferido de Pablo se detiene en el *pedigree* puramente humano del Salvador, mientras Mateo se interesa en la sucesión dinástica por la línea de David. En tanto Lucas, de un trazo, remonta el curso de las generaciones para ligar el nuevo Adán, Hijo del Hombre, al primero, "hijo de Dios"; Mateo esquematiza, suprime eslabones intermedios, y divide

la ascendencia del Mesías en tres grupos de 14 personajes cada uno: primero, desde Abraham hasta David; después, del Rey-Profeta a la cautividad de Babilonia y, por fin, del Exilio a la Encarnación. Y es que precisamente, el tratado (talmúdico) *Tanchuma* o *Yelamdenu*, comentario midrásquico [1] del Pentateuco, afirma, interpretando Génesis 39, 13, que la gestación mesiánica en Israel comprende tres fases: de Abraham a David, del Rey-Profeta a la Cautividad babilónica y del Exilio al nacimiento del Mesías. Y cada uno de estos tres períodos representa, como en San Mateo, catorce generaciones. En la misma colección —donde se hallan asentadas, según una autoridad tal como la del Prof. Kahle [2], tradiciones verbales que remontan al siglo III antes de nuestra era— un midrasch sobre Éxodo 12, 2 nos abre una perspectiva esquematizada también de un modo semejante. Estos textos, y algunos otros, atribuyen a las fluctuaciones de la grandeza hebraica el mismo ritmo que a las metamorfosis lunares (una lunación dura 2 x 14 días, o sea 4 cuartos de siete días). Y, en el pensamiento judío inmediatamente anterior a la Encarnación, la preparación mesiánica del pueblo elegido se efectúa en tres épocas de las que cada una se desarrolla en 14 generaciones; o sea 7 ascendentes y 7 descendentes. En los dos "midraschim" mencionados más arriba, este ciclo tiene tres períodos, cada uno de dos veces siete semanas. Pero el conjunto mismo de estas 42 "semanas" [3] forma una super-lunación, en la que la Luna Nueva está figurada por Abraham, la luna llena por David, y el satélite finalmente invisible por la aniquilación del imperio davídico bajo el reino de Sedecias.

¿Cuál puede ser el origen de este simbolismo lunar al que todas las genealogías del Mesías —las de la tradición rabínica, y según parece, la de San Mateo— deben su esquematización? Recordemos aquí que la religión judía debe a los antepasados paganos de Abraham numerosos elementos rituales —el año lunar, entre otros— aunque dotados de un sentido nuevo, trascendente. El culto de Sin o Yahou, dios lunar de Babilonia, por ejemplo, tenía dos santuarios principales: Ur en el Centro, Charan en el Norte. Pero,

[1] El Targoum es una paráfrasis aramea del texto hebreo de la Biblia: el Midrasch es una interpretación de este texto.

[2] En *The Cairo Geniza*, Oxford Univ. Press. 1948.

[3] Esta cronología simbólica basada en el número 42 se reencuentra en el profeta Daniel y en el Apocalipsis.

a Yahou (forma hebraica: Iao, Iawé), Hamurabi sustituyó el dios solar Schammasch, vituperado violentamente más tarde por los Profetas. Aquí los índices se multiplican: Nalchor, hermano de Abraham, desposa a Milka, y luego la diosa Ischtar, toma por título Malkatou. Asimismo Sarratou[4] (en hebreo Sarah) es la esposa de Sin Yahou. En cuanto al nombre mismo de Abraham, evoca otra denominación de Sin-Yahou: Ab-ramou, "el padre amante" (o misericordioso). Recuérdese también el Monte Sin-aï (Yaweh, cuando sirve de sufijo a algún otro nombre propio toma a menudo la forma de I: Sina-ı). La partida hacia Charan de todo el clan selenólatra del que Abraham es miembro (dos veces, Josué, en cap. 24, recuerda el paganismo primitivo de Abraham y de los suyos) es, muy probablemente, inmediata a la persecución de los adoradores de Sin-Yahou por los de Schammasch. Es en Charan, según la Biblia, que Abraham abandonó a los "otros dioses", al panteón lunar regido por el "rey de los dioses" Sin-Yahou, al que, por otra parte, el padre y el hermano del Patriarca continuaron sirviendo. No hay pues nada asombroso en los vestigios del culto lunar —carácter sagrado del séptimo día, del séptimo año, del Jubileo, fiestas religiosas de la Nueva Luna, Pascuas y el día de los Tabernáculos, fijados a 2 x 7 días después del comienzo del mes (y durante una semana), Pentecostés, celebrado 7 x 7 semanas después de Pascua y la coincidencia de las dos grandes fiestas del año (Pascua y Tabernáculos) con la Nueva Luna— nada hay de asombroso en que estos restos del culto lunar fueran asimilados a la religión judía. La Revelación hecha al Padre de los Creyentes ha "transustanciado", por así decirlo, el tenor de las tradiciones que éste había recibido de sus antepasados. Él ha permanecido fiel a Yahou, pero Yahou mismo ha tomado, en su pensamiento iluminado por la fe, una envergadura, un sentido, y un alcance trascendentes que ningún esfuerzo de la inteligencia humana, librada a sí misma, habría podido descubrir.

La genealogía de Jesús, aparece, pues, totalmente, en el primer Evangelio, como un mensaje secreto. Tiene, por su misma estructura, "algo que decir" a los contemporáneos de Cristo. Pero presenta todavía otras peculia-

[4] Diversas consideraciones aconsejaban mantener en la traducción la grafía francesa de éste y de otros nombres, como *Sinaï, Malkatou*, etc. (N. de la R.)

ridades. Por oposición a la de Lucas —y en ruptura significativa con la misoginia de la legislación rabínica— menciona mujeres (en el *pedigree* mesiánico del Tratado *Tanchuma* no se habla para nada de mujeres). Sin embargo, si bien en las cadenas dinásticas, en los textos "oficiales", la mención de nombres femeninos era inconcebible; la literatura piadosa, "edificante", por el contrario, asociaba a los Patriarcas, calificados de "Montanas", las "Matriarcas", apodadas "las colinas". Estas últimas eran cuatro, mmortalizadas en la memoria popular por la ejemplar dignidad de su vida: Sarah, Rebeca, Raquel y Lía. Ahora bien, Mateo menciona, tambien el, algunas ascendientes de Cristo —sus cuatro "colinas"— pero éstas son cuatro pecadoras: Thamar, que cae en el incesto para realizar la promesa divina a la linea de Abraham; Rahab, la hieródula o prostituta sagrada; Ruth, como Thamar, dispuesta a cualquier cosa para ser fecundada y, como ella, instrumento inconsciento de un plan providencial a plazo secular; y, finalmente Betsabé (en hebreo: Bath-Sheba), manceba, y luego esposa criminal de David. Dos de entre estas mujeres —Rahab y Ruth— son extranjeras, paganas de origen. La inserción de sus nombre en una genealogía mesiánica —¡y en un Evangelio originalmente destinado a los judíos!— constituye un verdadero desafío: en el umbral mismo de este Libro se subraya el alcance absolutamente universal del llamado al Reino de Dios. Además, estas cuatro mujeres son, si nos limitamos a la objetiva calificación de sus actos según el catalogo de los valores morales, seres "marginales", asociales y amorales. En cuanto a la Virgen, por la cual esta genealogía se clausura —al igual que su Hijo, según el testimonio de Isaías y del Apóstol, "pasará por maldito, por rebelde a Dios"—, ella también será considerada impura. Al anuncio de su maternidad, María se turba; y es necesario a José un Mensaje de lo Alto para devolverle su fe en la integridad de la promesa. La tradición judia ve en ella una hija perdida; cada vez que el Talmud la menciona es para calificarla de "Miriam" la peinadora (ya que era ésta una profesión sospechosa, una coartada) madre de Nadie, del Innombrable.

El Dios de los Cristianos es el Dios de la historia; y la historia —tanto la "grande" como la "pequeña"— cumple sus designios y realiza su Reinado. Pero se trata de una historia que lo es también de hombres, dialéctica vivida de la Prevaricación, campo sembrado de trigo y de cizaña inextricablemente entremezclados; en el que sólo Dios puede, según el Salmo, discernir el bien del mal; en el que los mismos seres llevan en lo mas profundo de

ellos mismos el deseo del Único y el vértigo del caos, el impulso hacia lo Eterno y la debilidad más abyecta. Esto es lo que significa, en la genealogía de Mateo, la mención de Thamar, insaciable en la búsqueda de varones; de Rahab, la mujer de todos; de esta Ruth que —para toda opinión a la que falte la "simplicidad" requerida por Jesús— no es sino una intrigante, impulsada por una celestina hacia los brazos de un viejo disoluto; y, en fin, de Betsabé, a la que Mateo, según parece, no pudo resolverse a designar por su nombre (Bath-Schéba) porque él significaba (con alguna involuntaria ironía): hija del juramento, del pacto (conyugal). Y sin embargo, aun aquí, la tradición judía se encaminaba lentamente hacia la perspectiva evangélica. Si las cuatro "colinas" son, para ella, exclusivamente, las cuatro princesas de costumbres austeras y nobles —"damas" auténticas, dignas de ser citadas junto a los Patriarcas— ya una, ya otra de las pecadoras citadas más tarde por Mateo aparece en la literatura rabínica, aunque no como una cumbre moral y social, sino como ascendiente del Mesías, simplemente. A veces aparece también, como un *ejemplo* (se recuerda entonces, sin comentario alguno, que fué una pecadora): Dios suscita en las almas naturalmente más desprovistas y socialmente más despreciables, relámpagos de fe que no son de este mundo. Se lee, por ejemplo, en un antiguo comentario del Libro de los Números —el "*Siphré*"— que Dios "descubrió a Rahab (en otro texto es Ruth) en Sodoma, e hizo de ella, a causa de su fe, la madre del Mesías que debe venir". Como en los Profetas y el Apocalipsis, "Sodoma" designa aquí al mundo pecador, separado de Dios del que habla San Pablo. Por otra parte Rahab se hace a veces sinónimo, en el Antiguo Testamento, de toda la humanidad caída (por ejemplo en los Salmos 86 y 88, y en un capítulo netamente mesiánico de Isaías: el 51). Ella simboliza en estos pasajes al "Egipto", es decir (Apoc. II, 8): "Sodoma, la gran ciudad, alegóricamente calificada de Egipto, en la que Nuestro Señor fué crucificado" espiritualmente, no por los hombres, meros instrumentos, sino por esas invisibles potencias de abajo que llama los "regentes (intrusos) de *este* mundo". En otros pasajes bíblicos, la ascendiente de Cristo es identificada al Dragón, en el que la Escritura personifica la Subversión, la Anarquía, el "Espíritu que siempre niega", "presente en los hijos de la desobediencia" (el Apocalipsis precisará: la antigua Serpiente, Diablo y Satanás). Es, pues, la "primogenitura de la perdición" que designa el nombre de Rahab, la de aquéllos que —circuncisos o no— tienen a "Satanás por padre", como dijo Jesús. Es en este tronco que el Humillado por

excelencia, el "Vaciado de sí mismo", presentado por la Epístola a los Filipenses, ha querido, como dicen los Padres, "asumirlo todo, para todo rescatarlo".

Jesús mismo nos advirtió que "*amplio* es el camino que lleva a la perdición". Y Rahab, en hebreo, significa precisamente (de modo especial): la espaciosa, la ensanchada por innumerables pisoteos de hombres. Pero, como se sabe, las denominaciones hebraicas son multivalentes. *Rahab* puede asumir también dos series de acepciones; con sus derivaciones respectivas: por una parte esta palabra puede significar "turbulenta", "orgullosa", "arrogante", "rebelde"; pero, por otra parte tiene el sentido de "amplia", "espaciosa", "dilatada" y hasta el de "plaza pública". Convenía entonces este nombre en su doble acepción a la ramera pública... Pero antes de narrar la historia de esta "cortesana profetisa" —*meretrix prophetissa*, como la llaman algunos padres— anotemos todavía un aspecto curioso de la genealogía según San Mateo. Y es que cada una de las cuatro pecadoras citadas en este documento ha dado a luz a un hijo tenido por la tradición judía como prefigura del Mesías: Fares, Booz, Obed y Salomón. Se sabe que la ley de Moisés había consagrado la función (preexistente) del *goël* o "redentor". Esta persona tenía la misión de rescatar a todo miembro de su clan vendido como esclavo (en la mayoría de los casos por deudas), de redimir los bienes arrebatados por el mismo motivo; vengar el honor de los vivos y la memoria de los muertos, restituyendo a unos y a otros la comunión con el "pueblo santo, real sacerdocio". El *goel* del Antiguo Testamento es el *paraclito* del Nuevo; del que sólo se conocen dos: El Cristo y el Espíritu Santo. Ahora bien, tanto en el *Tarchuma* como en el "*Siphré*", Fares, Booz, Obed y Salomón son calificados sucesivamente de *goel*, no por un individuo cualquiera sino por Israel entero: son así las sombras, proyectadas delante de Él por "El que debe venir", el Mesías.

En definitiva, si la indignidad de las costumbres —real, bajo el punto de vista natural de la nuda "moral", para lo casos de Thamar, Rahab, Ruth y Betsabé; supuesta, por el rumor público de Israel, en el de la Virgen— trae a la memoria este pasaje de la Primera a los Corintios en el cual San Pablo nos muestra a Dios eligiendo los instrumentos más bajos, los más desnaturalizados para que toda la gloria revierta exclusivamente sobre Él; el mismo Apóstol nos advierte que Rahab —"la ramera" como dice— tiene un lugar ante el Trono de Dios entre la nube de testigos celestes, por haber "dado el testimonio de su fe" (Una vez más el Apóstol se hace eco de la tradicion

rabínica; las ocasiones son numerosas, pero la mayor parte de los exégetas no parecen dudar en este caso). Y esta aserción tiene el mismo valor para las otras ascendientes del Señor: cada una de ellas, a la manera de Abraham, "parte, sin saber adonde", se abandona a los misteriosos y desconcertantes designios de este Dios que "suscita la luz, pero también las tinieblas" (Isaías 45, 7).

Se puede pues, dejar por firme el carácter a la vez real y simbólico —"significativo"— de la genealogía del Salvador en el primer Evangelio. Dicho esto, estamos en condiciones de releer la historia de Rahab. Comprenderemos entonces por qué San Mateo menciona, entre las ascendientes de Jesucristo, esta cortesana, eminentemente respetable.

Sucesor de Moisés, Josué, se apresta a atravesar el Jordán. Este "paso del Jordán" —y *Paso* es *Pascua* (en hebreo *Pesach*)— va a clausurar, por la eliminación de un obstáculo humanamente infranqueable, la gran purificación preparatoria de cuarenta años, inaugurada por el paso del Mar Rojo. ¿Para qué estos cuarenta años, sino para que desapareciera, *muriera* antes que nada, todo el viejo Israel? El simbolismo pascual de muerte y resurrección se precisa: Jordán es, en hebreo, el *Descenso*. Es pues, el correspondiente judío del Averno, este río de la mitología clásica que se sumerge en los infiernos: *facile descensus Averni*... Entrar en el Jordán, atravesarlo, salir de él por la ribera opuesta —para la conquista de una tierra y de una vida nuevas, paradisíacas— es, como el Cristo en la Epístola a los Hebreos "ser (milagrosamente) salvado *a través* de la muerte" *como consecuencia* de la muerte (*ek thanatou*). Se trata de pasar de un mundo al otro, de aquende el Jordán al más allá, para entrar en posesión de Jericó, es decir, del destino reservado, de la Promesa, puesto que el nombre mismo de esta fortaleza —en hebreo: su lunación— designa, por un simbolismo profético toda esta historia de Israel que resumirá más tarde la genealogía "lunar" del Mesías.

Y, tres días antes del Gran Paso, antes de la cuasi-Pascua del Jordán atravesado en seco, de la muerte que conduce a la vida, los judíos se detuvieron aún en Schittím, que significa a la vez los *flagelos* y la *desviación*. Israel se prostituyó allí con las hijas y el dios de los moabitas cuyo nombre mismo —Baal-Peor, "el Señor de la Vulva"— nos revela su naturaleza. Sin cesar, con la insistencia de la desesperación, Moisés, y más tarde los Profe-

tas han amonestado "al pueblo de dura cerviz". Esta fornicación —carnal con las mujeres, espiritual con el ídolo— sería una traición, una injuria grave al Dios Vivo, el Aliado de la nación santa, consagrada. Y la infidelidad de la carne no sólo conduciría a la del espíritu sino que la revelaría, la postularía. Y, en tanto Moisés muere por su pueblo —Moisés, el *Redentor*, como lo llamará San Esteban—, Dios revela a Josué que, en *tres días*, pasará el Jordán. Este será el *Pesach*, la Pascua. Y lo que había muerto con Moisés revivirá para la gloria de Josué, su continuador.

Entonces Josué "envió secretamente de Schittim dos espías, diciéndoles: Observad todo el país, y sobre todo Jericó". Los dos personajes, para pasar seguros la noche en esta ciudad, tuvieron la astucia de ir a esconderse, no al *khan*, a la posada pública, sino a casa de una mujer pública: ¿qué cosa más natural? ¿A quien podría intrigar la presencia de dos extranjeros en busca de aventuras? Es allí, en la casa de la cortesana que, después de haber eludido la vigilancia, se "acostaron". Simplemente. "Acostarse" quiere decir, para todo el mundo, tenderse a dormir, a reposar. Quedaba reservado a los exégetas "modernos" —comprendidos entre ellos los católicos— el imaginar, sin el más modesto índice de prueba en el contexto— que ellos "se acostaron" *con Rahab!*...

Se advierte entonces al jeque de Jericó, la presencia de sospechosos en casa de Rahab; y emisarios del príncipe vienen a intimar a la cortesana a que entregue los espías (su astucia se ha vuelto contra ellos), ella debe persuadirlos de que escapen; afuera, la celada está tendida. Rahab, por el contrario, les invita a subir a la terraza, y los encubre bajo unos tasos de lino (Josefo, contemporáneo de San Pablo, escribe en el libro V de sus "*Antigüedades Judaicas*" que los tallos de lino, una vez cortados, eran puestos a secar sobre el techo de las casas). Luego, cuenta a los enviados del rey que los dos extranjeros han abandonado la ciudad, en dirección al Jordán. Y la partida policial inicia su persecución.

Rahab, entonces, sube al terrado donde los hombres se esconden, y "antes de que se acuesten", les habla de Dios; sin duda, para prepararse —y prepararlos a la hermosa noche que, si hemos de creer a ilustres exégetas "modernos"— va a coronar dignamente su profesión de fe verdaderamente profética. Abochorna comprobar que, en las notas de su *Santa Biblia*, Pirot y

Clamer, luces de la exégesis "científica", se rebajen a mencionar esta interpretación libidinosa, como si se tratara de una opinión seria. En realidad, la prostituta cananea *se decide por los designios de Dios*. Esta Rahab, esta "espaciosa" —y espaciosa, en efecto, tanto por la amplitud inimaginable de la caridad como por el número de amantes acogidos entre sus brazos— da el trato de hermanos a los enemigos de su raza, a los invasores de su patria. Jericó, "ciudad muy grande y amurallada, estaba poblada por gentes extremadamente fuertes; y los guerreros burlones tenían a los judíos «por langostas» (Números 13; 29, 34). Pero, apresada por la iluminación profética, la buscona descubre, tras esta gentuza, el perfil de la sombra de Dios, hasta entonces desconocido para ella. Aquélla cuyo nombre está estigmatizado por el comercio infamante, la que está "abierta" y "disponible", pero integralmente, sin ninguna valla que pueda refirmar sobre ella una posesión: la que es realmente "toda para todos" (figura de la Iglesia, dirán algunos Padres); cuando Dios se presenta, abre al Invasor, al Amor en persona, esta Jericó que ella misma es. Y Rahab, que había oído hablar de las maravillas operadas por el Dios protector de los judíos exclama: "¡Yo sé, desde ahora, que Jehová os ha entregado el país entero!"...

Es, en este caso, tristemente sintomático del envilecimiento espiritual provocado en el dominio de la exégesis "moderna" por el compartimiento estanco del espíritu "científico", el que Pirot y Clamer, en las notas de su *Santa Biblia*, tengan por más segura la interpretación de sus camaradas racionalistas. Estos estiman —y los autores de la *Santa Biblia* con ellos— que una prostituta no *puede* haber tenido el lenguaje que se "atribuye" a Rahab en la narración bíblica. Sin duda, éstas son tradiciones contemporáneas que el Libro de Josué reproduce, pero la crítica interna de hoy sabe mejor a qué atenerse que los iletrados de tiempos remotos: la última palabra en materia de investigación psicológica le pertenece. Es, pues, el más subalterno pánico, y no el Espíritu de Dios, el que habla por boca de la Cananea. Así lo decretan estos noveles testigos, a tres milenios de distancia. Además, Rahab ha *debido* —¿no es acaso este gesto digno también de una ramera?— ha debido, para ser fiel a la idea que de una cortesana se hacen estos señores, poner la ciudad en manos de los sitiadores por algún infame artificio: y es esto lo que le valió su salvación y no el auxilio prestado a los dos espías. No solamente no hay nada que autorice a aplicar una psicología tan esquemática a la buscona; sino que, además, el espíritu "científico" de estos exégetas les

lleva a inventar acontecimientos enteros, que no hacen sino revelarnos *su* propia mentalidad. Se advierte cuánta razón tenía Pío XII al dirigir una brava andanada, en la encíclica "*Humani Generis*", al delirio "científico" y "crítico" de algunos católicos. Y, en definitiva, el más crítico de los dos no es el que se suele pensar...

Y la simple cortesana, que no ha vivido jamás sino en la epidermis de los sentidos, comprende el alcance trascendente y profundo del Exodo; se *abre*, más Rahab que nunca, a la intuición de la fe: "Ningún poder humano prevalecerá contra vosotros, pues vuestro Dios, Jehová, es realmente *el* Dios, *el* Maestro soberano, arriba, en los cielos, y abajo, sobre la tierra" (Josué, 2, 11, texto que anuncia con mil años de anticipación, Filip. 2, 10). La pagana, la prostituta, llamada por tanto, más que ninguna otra hija de su pueblo, a celebrar el culto de Schammasch por las hierodulías, por las orgías rituales, es la que hace el llamado a la misericordia del Eterno y del pueblo por Él elegido. Ella es la que profiere las mismas palabras de Moisés a Kadès-Barnès (Deut, 4, 39)[5].

Por fin, como Ruth, Rahab declara: "Tu pueblo, será mi pueblo, y tu Dios será mi Dios". No sólo cree —con una seguridad que no le viene de la tierra— en los designios providenciales de Dios —Jehová, el *Unico*— por sobre estas "langostas" vomitadas por el desierto, sino que espera, presiente, *profetiza*: su evocación del paso en seco del Mar Rojo, 40 años antes, es como una premonición de la milagrosa travesía del Jordán; la suerte de los reyes amorreos, recordada por ella, anuncia la de los cinco soberanos confederados, después de la batalla de Ghilgal. Esta analfabeta, mujer de nada, ve dibujarse el sentido de la historia, cuyas peripecias le revelan su orientación *porque descubre en ella su Animador secreto*. No se eleva del acaecer hacia Dios, sino que desde el Único vuelve a descender hacia el acaecer. Es propiamente la "cortesana profetisa" de San Jerónimo —*meretrix prophetissa*— y su profecía, su mensaje inspirado, es, del Antiguo Testamento entero, la más integral confesión de fe, así como la más inesperada: "En verdad os digo: que no he encontrado fe semejante en Israel. Las rameras entrarán en el Reino de Dios y los hijos del Reino serán arrojados a las tinieblas". Así habla Jesús

[5] "Reconoce, pues, hoy, y revuelve en tu corazón que Yahvé sí que es Dios, arriba, allá en los cielos, y abajo, aquí sobre la tierra, y que no hay otro sino Él" (*Cita de la Tr.*).

a propósito de otra Cananea. Lo que el Cristo afirmará mil años más tarde, es profetizado por la aventura de la pagana Rahab.

La fe de esta mujer perdida —¡y reencontrada!— se expande al punto, como una planta milagrosamente precoz, en caridad. Sin pensar siquiera en sí misma, la Espaciosa —"la que se dilata" (ésta es otra acepción de Rahab) — se convierte en la gallina que reúne a sus polluelos bajo la sombra de sus alas. Y, a los espías de Josué, que van a descolgarse metidos en una canasta desde lo alto de la muralla (como más tarde San Pablo en Damasco), les pide, en *nombre de Jehová,* —antes que de su promesa, se sabe de los suyos— que respeten, no a *ella,* cuando los judíos hayan conquistado Jericó —"su lunación"— sino a "su padre, y a su madre, y a sus hermanos, y a sus hermanas y a todos los suyos". La salvación es, para ella, colectiva. Poco más y exclamaría como el Apóstol, este visionario de la redención cósmica: "He deseado ser yo mismo separado del Cristo, por mis padres, mis ascendientes según la carne".

Y es entonces que, a la profesión de la caridad —sobrenatural, tan pronto como en el hombre, demasiado visible, se deja vislumbrar Dios, hasta ese momento invisible a la mirada de la fe (I Juan, 4, 20)[6]—; es entonces que, al llamado de la caridad responde la esperanza. A su turno, los espías de Josué comprometen al Eterno: juran, en su Nombre, salvar a Rahab y a los suyos. A esa misma ventana por la que los emisarios judíos habrán huído hacia la oscuridad, Rahab debe hacer que se ate un cordón purpúreo; y cuando los invasores libren al saqueo la ciudad, su casa será respetada. Es como un signo sacramental de salvación, este *tiqvat tôle'ath schâni* o cordón purpúreo. La palabra *tiqvat* significa a la vez "esperanza" y "cordón" (el Targoum de Jerusalén enseña: "La esperanza es un cable, con el que el hombre arroja un ancla hacia lo más profundo de lo que desea", y San Pablo escribe a los Hebreos que la esperanza es un ancla). Y tal esperanza tiene justificación, el cordón purpúreo realiza efectivamente —"sacramentalmente"— lo que simboliza: el pueblo elegido señorea Jericó, arrasa la ciudad, consagrándola así negativamente a Jehová ("separándola" del mundo impuro, *de sí misma,*

[6] "Si alguno dijere: Amo a Dios, pero aborrece a su hermano, miente. Pues el que no ama a su hermano, a quien ve; no es posible que ame a Dios, a quien no ve" (*Cita de la Tr.*).

ciudad de pecado); pero Josué conserva la vida a Rahab, la cortesana, y a la familia de su padre y a todos sus allegados. Después, desposa a Salmón, hijo de Nôschom, y da a luz a Booz, ascendiente de David y del Mesías. Su descendencia directa cuenta ocho inspirados y entre ellos: Baruch, Jeremías, Schalloum y la profetisa Huldath. Y su historia acaba, en el Libro de Josué, por estas palabras enigmáticas. "Rahab habita en Israel hasta el día de hoy". Así más tarde, "el discípulo que Jesús amaba", deberá él también habitar en el nuevo Israel —el de la Promesa cumplida sobre la Cruz— "hasta que venga" el Hijo del Hombre, "sobre las nubes del cielo con poder y grande gloria".

Se sabe hasta qué grado el pensamiento judío, tal como aparece en el Antiguo Testamento, desconoce al individuo aislado, al átomo humano, sin tener en cuenta a un personaje cualquiera sino a título de "momento" en una sucesión, de malla en una red. Las sucesivas generaciones son solidarias unas de otras algo más que "moralmente", en el sentido de una simple imputación jurídica. Comunican vitalmente entre ellas, participando méritos y crímenes. El niño que no ha nacido todavía asienta ya en los ijares de su futuro padre: vive ya en él. La santidad, la consagración a Dios es social; el legado de la nación. Y es que, además, el *Qahal*, la Iglesia de Israel, o sea el pueblo reunido para la adoración litúrgica, constituye, no lo olvidemos, un organismo de familias, un complejo de descendencia. El personaje del Mesías se realiza así insensiblemente, toma forma y consistencia en el curso de generaciones sucesivas, de tal manera que antes de su presencia, plenaria en la madurez de los tiempos, ya "cubre con su sombra" las prefiguras no metafóricas, sino reales, que son Fares, Booz, David, y los otros descendientes de Rahab. Ya, como María, la *otra* Espaciosa, la *otra* Acogedora, Rahab, lleva en sus entrañas "la santa sustancia que va a nacer" (Luc. 1 - 35, *To gennômenon hagion*). Esta *sustancia*, esta "cosa santa" —*hagion*, en neutro— no es tanto una persona, un individuo determinado, como una "función viviente", el Mesías como tal, que gana precisión de siglo en siglo, y de este modo individualización, como un personaje visto por unos prismáticos enfocados progresivamente. La cepa mesiánica —la "rama", el "germen" de que los Profetas hablan, el famoso "árbol de Jessé", que han dibujado los artistas medievales, es en el vientre de Rahab, la verdaderamente Espaciosa, que ha sido engendrado. Si se puede ver en la Iglesia el reflejo colectivo, sobre la tierra, de la eterna Sabiduría, y en María su radiante sombra personal; Rahab

también reverbera aquí abajo esta Sophía, pero, paradojalmente —es el misterio de la Encarnación llevado al paroxismo— bajo la máscara de la Locura.

Este carácter genealógico, colectivo y secular de la gestación mesiánica aparece aún, en la historia de Rahab, cuando su profesión de fe pasa del YO al NOSOTROS. No sólo la cortesana se compromete a sí sino a "toda su casa" —o, más hebraicamente, la de su padre (así los "Hechos de los apóstoles" nos mostrarán, más tarde, la conversión de tal o cual, y "de toda su casa con él": como Israel, la Iglesia de Jerusalén es un conglomerado de familias)—, su empleo del plural es profético: *nosotros*, son, en la persona de aquélla en que por el momento, se resume toda la realización gradual de la Promesa, son, digo, las generaciones, tanto judías como nacidas en la Gentilidad, de los creyentes, de los que sin esperar tener una "comprensión", *se apoderan* del Dios impalpable, volviéndose a Él en la amorosa ceguera de la fe.

Una de las claves simbólicas de las que está lleno el Antiguo Testamento es presentada de modo admirable en la historia de Rahab. A mi entender, ningún exégeta cristiano parece haberla descubierto: es el episodio del *cordón purpúreo*. Se recordará que después de la toma de Jericó por Israel, el signo de la salvación —*el signo eficaz*, el símbolo realizador (es la definición misma de sacramento, si la presencia del Espíritu Santo es lo que el símbolo realiza)— es un cordón de hilo trenzado: *tiqva*. En cuanto a su color, es *tôleath schani*, literalmente: un matiz de gusano brillante. Es imposible, en este breve artículo, exponer, citando las fuentes indispensables, la muy particular acepción que toman, juntas, estas dos palabras: *tôleath* y *schani* (así como las diversas transcripciones fonéticas de estos términos hebraicos). El "gusano brillante" de que aquí se trata no es nuestro gusano fulgente, sino una larva de cochinilla, de cochinilla del Buen Dios (las zoologías bíblicas citan de ésta dos variedades). El color así designado corresponde a dos matices del rojo: el escarlata y el purpureo, que la expresión más arriba citada puede significar indiferentemente. En uno como en otro caso, el hebreo alude a "larva de cochinilla" y por tanto a "oruga". Se trata de una tintura de uso corriente desde la época de Moisés, y que se obtenía aplastando con los pies los bichitos del mismo nombre. Este término —*tôleath schani*— se repite muchas veces en el Antiguo Testamento como un *leit-motiv*. Es una neta alusión.

Para evitar perífrasis, hablemos en adelante de un color "cochinilla", como se hablaría de un matiz púrpura, granate o bermellón. Como sucede a menudo en hebreo, la expresión sigue, en cuanto al sentido, una dirección dialéctica. El color cochinilla es, ante todo, el símbolo del pecado. Dice Dios a los judíos, en Isaías: "Vuestros pecados son como la cochinilla, Yo los haré blancos como la nieve". Más tarde, en el Apocalipsis —renuevo cristiano del "primer brote", indudablemente hebraico— el autor inspirado, adaptando a sus fines los temas ya clásicos de la escatología judía, nos mostrará a la Gran Prostituta toda envuelta en escarlata. Para Job, el hombre —inicuo, nacido con mancha— "no es sino una cochinilla, y el hijo del hombre no es más que cochinilla". Numerosas razones concurren sin duda a este simbolismo: la Biblia menciona a menudo el escarlata de la vergüenza; en los banquetes de los ricos, que casi siempre se convertían en orgías, los vestidos escarlatas eran obligados; en fin, el resplandor mismo de este color, lo señalaba, lo imponía a la vista como un desafío (el paño rojo de la tauromaquia): Dios, frente a su pueblo, se detenía ante la llama orgullosa, ostentadora, del pecado. Los grandes de Israel, cuyos crímenes desencadenan sobre Jerusalén la cólera de Jehová, son calificados muchas veces de "envueltos en escarlata" (en Jeremías, por ejemplo). En las Lamentaciones ellos "se abrazarán al estiércol". Pero, se piensa en seguida en el Cristo, envuelto en escarlata en el pretorio de Pilatos. Esto nos lleva a la segunda acepción del término...

Pecador, es considerado quienquiera que expíe, hasta el inocente, el justo. Todo el capítulo 53 de Isaías trata de esta sustitución redentora. Para Dios todo es real, concreto; nada tiene para Él valor convencional: si "justifica" es porque, declarando justo, Él hace justo, así como cuando evoca los seres posibles, ya están ahí. Paralelamente, si trata a un hombre de pecador, es que, por una alquimia misteriosa, este hombre *es* pecador, no en sí mismo o por sí mismo, sino en el pensamiento salvador de Dios que lo inhabita y constituye su fondo más íntimo. A partir de aquí, Dios, en el que los valores opuestos son complementarios (*pax et justitia osculatae sunt*), tratará a este justo a la vez, y totalmente, como pecador y como justo, (así, la fe, y sólo ella, al afirmar tan integralmente los aspectos antagónicos de lo real alcanza la evidencia en el vigor mismo de su paradoja: *credo quia impossibile est* —en el plano de lo relativo— dirá Tertuliano). Cuanto más inocente es un ser, tanto más gratuita es la imputación *realizadora* de pecado— del *estado* de pecado, no del acto— y más absoluta, más integralmente es peca-

dor. Se empobrece para que nosotros nos enriquezcamos. Se identifica a la rebelión para que nos identifiquemos a la obediencia. "Aquél, que en nada conocía el pecado, dice San Pablo, ha sido hecho por Dios (más que pecador accidental) pecado, a fin de que en Él (lugar geométrico en que el bien hace resplandecer el mal, abandonándose a él) lleguemos a ser justicia de Dios". También el Cristo es la Cochinilla por excelencia. El pecador puede "revestir el Cristo" porque el justo ha revestido la *tôleath schâni*. Es por lo que en el Salmo 21 - 22 —que la Iglesia canta durante la Semana Santa— el Mesías no exclama, "No soy sino un gusano" cual si se tratara de una lombriz, sino "No soy más que una Cochinilla" y más adelante: "y me has echado al polvo de la muerte". Pero Él es el mismo que, "magnífico en su manto de escarlata, en el día de la venganza, y de la redención, ha pisado con furor a los pecadores, ha salpicado sus vestiduras con la sangre de las cochinillas, que manchó entera su túnica". Se ha vuelto Cochinilla ante Dios, a fin de que ellos sean ante este mismo Dios "salvados en todas sus angustias" (Isaías cap. 63). Es con su propia persona que los aplasta, que los pisa con furor, que los extermina como *pecadores*. Y así, el color cochinilla, símbolo, primero, del ultraje a Dios, del pecado, se torna en el de la expiación substituidora y redentora.

Los ritos sacrificiales del Levítico, así como las ceremonias de purificación, prefiguraban proféticamente la expiación mayor, sus aplicaciones y sus frutos. He aquí por qué —en el Éxodo y el Levítico— son innumerables los pasajes en que el escarlata, obtenido por el aplastamiento del animalejo purpúreo, tiene su papel en el simbolismo litúrgico. La ofrenda a Dios contenía la cochinilla, y la mezcla sagrada de que se servían los sacerdotes para purificar a los leprosos se hacía a base del mismo producto. Las vestiduras sagradas eran también teñidas con "cochinilla". Todo esto representaba el horror del pecado —su "clamor hacia el Eterno"— su carácter agraviante; pero su asunción por la misericordia del Dios Salvador, tenía también por signo el color "cochinilla". Hablando del "Servidor de Jehová" de "su Elegido", sobre el Cual Él "ha puesto su Espíritu", Isaías exclama: "¡No temas, cochinilla de Jacob!". No será acaso éste el lejano y olvidado origen del afectuoso respeto que los hombres han manifestado siempre hacia la justamente llamada "cochinilla del buen Dios"? No nos detendremos aquí en los equivalentes de esta tintura: sería demasiado sencillo el encontrarlos (la san-

gre, por ejemplo, con que pintaron los judíos los dinteles de sus puertas en Egipto, en la víspera de la última plaga).

La cochinilla aplastada, la sangre purpúrea de este insecto "pisado en el lagar", es el signo, el real símbolo animal de Jesucristo, por Quien *todo* ha sido hecho, el Arquetipo de *toda* creatura (comprendido el cordero, el león, la cochinilla-oruga, antes de su metamorfosis "pascual"). Esta perspectiva se revela confusamente (San Marcos diría: como árboles que caminan), desde el principio del Antiguo Testamento: Thamar, lejana ascendiente del Mesías, se hace pasar por prostituta, a fin de poder, gracias al ardid, realizar, aún así, y siguiendo la sola carne, la promesa de primogenitura de la que Abraham había recibido las primicias. Así también, su Descendiente, a pesar de que ya en Él no hay pecado, será puesto por Dios "entre el número de los malhechores" (Isaías 53). Ella está encinta de Judá. Al tiempo de los dolores, un primer hijo (mosaicamente el heredero), pasa la mano por las vulvas, en el descubrimiento del mundo (como el cuervo del Arca). Pero, puesto que es, a la vez, heredero de Abraham e hijo del pecado —"concebido en la iniquidad"— se ata a esta mano un cordón de hilo escarlata, *toleath schâni*, que pende de esta "ventana", como el otro después, de la de Rahab: nacido del pecador, el niño por el que debe perpetuarse, según se cree, "la simiente" del Patriarca, estará, desde su nacimiento, marcado por el signo de la gracia, de la salvación. Pero es entonces que este candidato a la vida se aleja de la luz, vacila ante su vocación: retira su mano, se niega al día (será éste el destino mismo de Israel, del "falso primogénito"); su hermano, el segundón en realidad, concebido después (como la Gentilidad) lo desaloja y sale con violencia, "arrebata el Reino" sustituye al otro ("los primeros serán los últimos"), reitera la aventura de Jacob, inflige un brutal desmentido al "derecho" humano, al curso "natural", tan bien cumple con su nombre *Fares*, es decir "ruptura". Y cuando el primogénito, que acaba de renunciar a su derecho de primogenitura —adviértase la continuación de la historia de Jacob—, el heredero según la carne que ha cedido su lugar al heredero según la Promesa, es eyectado a su pesar, lleva todavía en la muñeca el famoso cordón y se le da el nombre de *Tsarah*, "el brillante", equivalente de *schâni*. Como Ismael, el primogénito desposeído por Abraham —él también heredero según la carne, mientras Isaac lo será según el espíritu—, Tsarah halla gracia ante Dios. A lo largo de toda esta línea que encuentra su coronamiento en Cristo, los primogénitos según el entender de los hombres deben ceder el paso a sus se-

gundones. Pues "mis pensamientos no son vuestros pensamientos y mis caminos no son vuestros caminos". Son los sacrificados, los chivos emisarios, los expiadores, los precursores (véase aún la parábola del hijo pródigo). En Jesucristo, triturador y triturado, destructor de Sí mismo, exterminador del pecado que asume, el Segundón y el Primogénito se confunden, la Carne y la Promesa se dan el beso de la paz. En Él, por consecuencia, no hay ni Judío ni Gentil, en tal grado es a la vez el uno y el otro.

Fares se identifica en el Cristo con Tsarah, el Griego con el Judío, el Segundón preferido y dócil con el Primogénito orgulloso y despreciado: el cordón purpúreo reconcilia, "unifica" y "aproxima" el uno al otro (Ef. 2-11, 13). Así como Tsarah, sin saberlo, recibe, en las tinieblas del útero materno, la marca de salvación, así Rahab suspende en los muros de su casa, en la oscuridad de la fe, este signo de redención colectiva cuyo alcance mesiánico, sigue siendo para ella absolutamente desconocido. Cumple, libremente, con un acto necesario. Si Fares, el heredero según la Promesa, se identifica en el Cristo con Tsarah, el Primogénito según la carne; Rahab, cuando sobreviene la plenitud de los tiempos cuya maduración, ella misma —por su fe de *ancilla Domini*— ha precipitado, alcanza una expansión paradojal —y digna por tanto de Jehová—, una expresión suprema: María. Y por fin, la palabra "eterna y viviente" de Dios —como dice el apóstol Pedro— en la que se unen el Segundón y el Primogénito...

Verbum supernum prodiens,
Nec linquens Patris dexteram

como canta la Iglesia, esta Palabra nacida de Rahab según la carne asume a la vez a todos los justos "que no tienen necesidad de arrepentimiento" y a la Cortesana y a "toda la casa de su padre", ofreciendo un abrigo a todos los rescatados, una vez que, desde su "ventana" abierta, en la tarde del Viernes Santo, el hilo purpúreo —*tôleath schâni*— irradia como un signo de victoria, en medio de la carnicería, paz y salvación: *dux vitae, mortuus, régnat vivus*[7]...

ALBERT FRANK-DUQUESNE *

[7] En la liturgia católico-romana, Secuencia pascual *Victimae paschali laudes.*

* Al tiempo de imprimir esta entrega de DIÁLOGO nos llega la noticia de la muerte de Albert Frank-Duquesne. Falleció el 17 de julio de 1955.

SÍNTESIS DE MI PENSAMIENTO [1]

A. *Metafísica*

El ente (*to on*) es transcendente, en el doble sentido de que es anterior a su captura por la conciencia, y se encuentra más allá de los géneros máximos (categorías), en los cuales se da en diversa manera.

El ser (*einai*), en cambio, es sólo en vista de la conciencia (*logos*), que lo descubre como condicionante del ente. Dicho de otro modo: el ser es lo que el ente hace (es), pero este "hacer" del ente es sólo posible como una interpretación hecha por el logos. La función del logos —lo que el logos "hace" (es)— consiste precisamente en la interpretación del ente.

Tenemos así tres dimensiones de *aquello que es*: la óntica, la lógica y la ontológica. La primera se refiere a hechos y cosas, a lo real (de *res*); la segunda, a las palabras como manifestación, lo que implica descubrimiento (de la cosa —captura conceptual—) y expresión a otros (comunicación); la tercera es relativa a las ideas (en el sentido platónico y fenomenológico).

El ser y el ente en todas sus formas sólo pueden ser entendidos por el logos, que en el primer caso (ontológico) es inseparable y consustancial, y en el segundo (óntico) es el vehículo de su conocimiento y de cualquier referencia a él. La Lógica —ciencia del logos— es así la piedra angular de la Filosofía.

[1] El autor de este artículo, Alberto Wagner de Reyna, es un existencialista cristiano (católico) influído por el pensamiento de Aristóteles, Santo Tomás, Husserl y Heidegger. Peruano, nacido en 1915.

B. *Lógica*

El logos es una proyección, un lanzarse *hacia* y *a través* de aquello que se quiere colegir, de lo que se quiere colegir, de lo que se proyecta capturar. En la proyección (*parábola - activ. actionis*) se da el *proyecto* (*problema* - sust. en sentido pasivo) aquello que es proyectado en la proyección, y que es lo que logra el *logos*. Su misma caracterización como "proyecto" implica que es esencialmente un empeño, un empeño que, como tal, nunca logra lo buscado, un empeño no fracasado pero sí frustrado. Y esto se debe a que la proyección es un lanzarse *al lado* —pará, *pro*— de lo que se recoge y al lado de lo que se quiere recoger. Este malograrse parcialmente está implícito en el proyecto y por lo tanto también es la proyección. La marginalidad se expresa, en griego, también con la preposición aná. De allí que "palabra" no sea simplemente *logos* sino analogía.

La existencia en cuanto es ser en proyecto, y que se proyecta, es frustrada en su empeño de ser aquello a lo cual se proyecta, y de captarlo en sí, pero logra que su proyección tenga una estructura, proporción, o relación en ella misma semejante a aquélla de la cosa que le escapa, de modo que así la capta, estableciendo una relación entre las dos relaciones, incluyendo lo captado en las mallas o líneas que le impone, pero que siempre quedan al lado de la cosa captada.

El logos es o metafórico o científico (= relativo a *episteme* que en este caso abarca también la *doxa*).

En el primer caso la palabra encarna un símbolo. Un símbolo está siempre *en vez de* algo diferente, generalmente en vez de muchas cosas que le son diferentes, pero de las cuales tiene el rasgo, o los rasgos fundamentales, de modo más acusado, por lo menos de modo más acusado para nosotros. Si pensamos en Aquiles como símbolo de los atletas —como acontece de hecho en el mito— es porque en él están más acusados, por así decir reunidas en uno aquellas características que son propias de los atletas. *Proyectamos* en Aquiles las virtudes que suponemos en los atletas, que adquieren en él una individualidad independiente.

La significación se realiza aquí por abstracción. "Caballo" no tiene en modo alguno *de manera más acusada* los rasgos fundamentales de Bucéfalo y Babieca. Todo lo contrario, deja "de lado" precisamente esos rasgos y retiene sólo aquellos que tiene común con todos los rocines y jamelgos que andan

por el mundo. Por la abstracción —después de la inducción selectiva de rasgos comunes que nos lleva a formular el concepto— proyectamos el concepto sobre los diversos individuos. Y según tengan ellos o no los rasgos seleccionados por la abstracción e incluídos en el concepto en su máxima generalización posible, los subsumimos o no bajo él.

Para decirlo en síntesis: en el símbolo proyectamos los rasgos fundamentales en un individuo representativo que así los contiene en forma eminente. Por el concepto proyectamos una generalidad sobre los individuos que quedan subsumidos bajo ella.

Ambos modos de significación tienen en su base una concepción filosófica: el primero la teoría de la *métexis;* el segundo, la de materia y forma.

El concepto —en que reposa la significación científica— capta lo formal. Es decir relaciones y proporciones, dejando de lado —cada vez más a medida que avanza la generalización— los elementos que se hallan en esa relación o son proporcionales entre sí. Estas relaciones y proporciones descarnadas en el concepto son —de un lado— las "mismas" que hay en la cosa o hecho significado, pero —del otro— "diferentes" pues en la cosa o en el hecho se realizan *entre* las cosas o hechos en que encarnan, y que por lo tanto suponen, mientras en el concepto se dan, por así decir, en el aire. Concepto y cosas son desemejantes, pero las relaciones que se dan en ambos campos son, en la significación científica, semejantes, como se dice escolásticamente hay *adecuación* entre ellas. Pero si éste vale para la captura de lo dado, en la actualidad parece que no valdría —como ya apuntamos— si nos referimos a una relación en su validez ontológica, en lo transcedental. Sin embargo, consideremos que por la significación científica no se capta la cosa misma, sino los límites de la cosa, su *de-finición*. La palabra la traduce y se proyecta hacia sus contornos. La palabra queda así fuera de la cosa misma —sea óntica u ontológica—; su analogía es perifrástica.

El símbolo —en que reposa la significación metafórica— capta a un individuo como proto-tipo (y es totalmente indiferente que se dé o no en la realidad actual, pues esta distinción es introducida por la significación científica, e irrelevante para la metafórica). Por él se "tiene" (como se "tiene" a un caballo por la brida) a los individuos que *representa*. Esta función estriba en que la relación que hay entre sus elementos constitutivos y característicos es la "misma" en el símbolo y en los individuos simbolizados, pero "diferente" pues se halla más visible, en grado más eminente en aquél. De nuevo entre elemen-

tos desemejantes existe la semejanza de sus relaciones constitutivas. Y nuevamente surge aquí la palabra *adecuación*· se dice que tal cosa es o no un símbolo adecuado de tales otras. El proyecto de la palabra es en vista de los rasgos más saltantes; no se capta la cosa misma sino lo que más le caracteriza. En esta palabra, la analogía es representativa.

La analogía es siempre perifrástica y representativa a la vez: pero en las diferentes palabras (en el amplio sentido de *logoi*) predomina una u otra; y sólo en casos extremos —como límites— se dan una u otra en su pureza. Por ello el artificio de los lenguajes llamados (yo diría mal llamados) simbólicos, en que se pretende una conceptuación pura: ya no emplean palabras, parábolas.

En esta duplicidad de la analogía reposa la posibilidad del entenderse y del *no* entenderse por medio de la palabra, del intuir lo que el otro quiere decir y de confundir las ideas, los cambios semánticos que vemos en todas las lenguas, y la repristinación de significados olvidados. En esta duplicidad fundamental de la analogía de la palabra estriba que la lengua sea viva, sea la vida del espíritu, y la palabra el atributo de la humanidad.

C. *Antropología social*

Es necesario precisar aquí cuatro conceptos esenciales: individuo, persona, comunidad y masa, de los cuales los dos primeros suponen al hombre y los dos últimos su agregación. El individuo, ese tipo humano perfeccionado y ensalzado por el liberalismo del siglo anterior al nuestro, tiene por principal característica: la inmanencia, el quedar en sí, centrado sobre sí mismo, trazando una clara línea de demarcación en derredor de su esfera de acción, celoso de su yo independiente y soberano. Es "individuo" por ser el último residuo después de todas las divisiones y desagregaciones posibles dentro de una instancia que lo comprendía y le confería un sentido más general. Individuo es el foco cerrado, incapaz de perder su carácter de absoluto (de ese absoluto delimitado y, por lo tanto, limitado), que vive como máximo valor su autarquia frente a los demás y continúa sin modificación sustancial en la agremiación, que resulta así suma de unidades discretas. Esta inmanencia del individuo, verdadera mónada sin puertas ni ventanas, es sin disputa de carácter anímico, psíquico, y de allí la fría altura que es capaz de alcanzar cualquier manifestación del hombre construída sobre ella. Vertido en sí, el individuo es indiferente a todos los demás, esto es: no se diferencia; su distinción frente a ellos estriba sobre todo en su diversidad

numérica (inmanente). De allí la posibilidad de darse "individuo" semejantes, grandes cantidades de individuos cortados por la misma tijera.

La persona, en cambio, es trascendencia, posibilidad siempre realizada —y nunca totalmente agotada— de salir de sí, de verse a sí propio desde el no-yo, superación constante que ultrapesa todo límite y que siendo yo es también más y menos que yo. Pero esto sólo puede ser porque la persona se diferencia de las demás; refiriéndose a los otros, toma distancia, adquiere caracteres propios que la convierten en única. (La "unidad" no es aquí el residuo de una división que no puede proseguirse, sino la base de la multiplicidad.) No hay dos personas iguales. Ella es permeable, mientras el individuo no lo es. Su trascendencia, el estar más allá de sí propia (como el viento), y por lo tanto, la virtualidad de asumir más que la mera subjetividad, le confieren la categoría de espiritual. El superarse significa el reconocerse inferior y, por lo tanto, se da la humildad espiritual, frente a la suficiencia de lo que no sale de sí y que debido a esto no concibe nada que le sea comparable o más valioso, esto es: frente a la soberbia psíquica. La persona es dinámica, el individuo es estático.

Pero entiéndase bien: ambos son modos de ser del hombre y representaron los dos extremos que puede realizar su humanidad, pero asume una forma intermedia, que participa de ambas posibilidades límites. El hombre es siempre anímico y espiritual, pero siempre también predomina uno de los dos momentos.

La trascendencia de la persona implica su comunidad con otras. La comunidad en la cual y hacia la cual trasciende la persona es por eso espiritual; el "sujeto" del espíritu objetivo o común. Y tan espiritual y trascendente es, que puede ser personificada, considerada como una persona, ya sea dentro de una comunidad más amplia y de segundo grado, ya sea como culminación de trascendencia. Por ello la comunidad no "mata" a la persona, sino la hace posible. (Esto vale hasta del misterio trinitario.) Donde no existe, donde sólo hay agregación, es imposible la comunicación entre el yo y el tú, es imposible sentirse algo y para algo fuera de sí, es imposible la cultura, que reposa sobre pilares comunitarios, como tradición, desprendimiento, expresión.

Persona y comunidad se suponen.

Frente a la comunidad se encuentra la masa.

La masa es paradójica: se compone de unidades discretas, pero —como masa, que no necesariamente ha de estar apretada en un pequeño espacio— es indiscriminable, una amalgama incapaz de diferenciarse, de discriminar.

Como si la fronteras entre sus componentes hubiesen desaparecido, es compacta, a pesar que los individuos, ahogados y estrangulados en la multitud, determinados por ella, han quedado cerrados sobre sí mismos. En la masa el hombre no se da a ella: es arrebatado. No sale de sí: es vaciado de su propio contenido, de su esencia, de modo que ya no hay separación entre uno y otro. Y no acontece por una potenciada trascendencia de simpatía, sino por apatía frente a la marejada inhumana e irresponsable. En la masa no hay discriminación, ni deslinde de responsabilidades. Con la pérdida de esta virtud, el criterio, el poder de reflexionar, volver sobre sí misma, la capacidad de penetrar y penetrarse, desaparece también su espiritualidad. ¿Quedará, pues, reducida únicamente a lo psíquico, a lo anímico? Sí y no. Lo psíquico superior, la inteligencia especulativa, la voluntad clasificada, la memoria, son también ahogadas en cada cual. La región rectora de la inmanencia no tiene oportunidad de producirse en el hombre en cuanto se halla en la masa, que queda así reducido a la región inferior de lo anímico, al instinto, a lo vegetativo, a lo animal. Pero el hombre es un animal racional, y la pérdida de este atributo sólo se da en los seres enfermos. La masa es, pues, un estado patológico.

La persona humana es temporal, y puede en tal carácter entenderse como *histórica* o viviendo *míticamente*.

El hombre, en la comunidad a la cual siempre en uno u otro modo pertenece, entiende su desenvolvimiento en el tiempo en dos maneras fundamentalmente diferentes: o como *historia* o como *epopeya*. En la primera se sabe responsable de sí propio, construyendo su futuro a base de su pasado, de modo que lo presente es fugaz momento de tránsito entre dos inmensidades que acaparan todos los valores.

En la segunda, en cambio —en la epopeya— se siente expresión, superabundancia y juguete de una fuerza que lo trasciende; vive en un eterno presente, realizando el valor, en toda su grandeza y pujanza en la acción que no compromete sino satisface.

La actitud histórica lleva a establecer la oposición entre el espíritu y lo externo, entre el yo y la naturaleza, conduce a la ciencia, al concepto, a la especulación; se trazan y aclaran las divisiones entre los diversos estratos de la existencia (materia, vida, alma); y con ello se forma la conciencia de la unidad de nuestro ámbito y de su diversidad frente a los otros; nace la conciencia de *mundo*, de un espacio en función de nuestra vida física y espiritual, entrado en sí, limitado, regido por determinados presupuestos científicos y morales,

pero a su vez contingente, inseguro, nostálgico de un fundamento definitivo en que pueda "descansar".

La actitud épica, propia de la epopeya —por el contrario— funde en una sola realidad todo lo existente, el yo no se diferencia de las cosas, que logra hacer suyas o por las cuales es conquistado. En ella el hombre es tan alto y frondoso como el árbol que le da sombra, y las estrellas pueden llorar sus penas en nosotros. (La mentalidad histórica llama eso animismo y cree haber entendido su mensaje poniéndole nombres sabios y difíciles.) La existencia humana se torna hacia la vivencia religiosa, el saber místico, la intuición; nada se separa de nada, todo se funde en todo, el espíritu está en la materia y lo externo es nuestra interioridad. Con ello sentimos que todo es posible, que las barreras sólo son incentivo y nos desbordamos superando vida y muerte. Existimos en el *cosmos*, somos la naturaleza y ella es nuestro ritmo —de olas, vientos y pasiones— y con esto se da la firmeza de una despreocupada seguridad.

Frente a lo *mundanal* de la *historia* encontramos así lo *cósmico* de la *epopeya*.

D. *La Filosofía y su historia*

Caso especial de la historia es la historia de la Filosofía.

Filosofía no es una "rama del saber humano", sino una actitud de ansia o vértigo, al verse frente a algo que en su negatividad exige ser encarado o pone en fuga. Filosofar tiene su origen en la angustia y el desengaño. No es una interrogación curiosa o práctica, es el latido de la humanidad misma al tener un indicio más de su contingencia.

Por ello es el problema fundamental el de la muerte. Y en la muerte como la más propia, última, decisiva y decisoria posibilidad del hombre señala la Filosofía hacia más allá de sus linderos.

Filosofía es pues filosofar; contingente y destinado al fracaso.

Cuando el pensar "produce" el pensamiento expreso, cuando plasma la obra filosófica, ya sea escrita, dictada o conservada verbalmente por la tradición, cuando subsidiariamente sale de sí en la comunicación, sólo entonces llega al mundo: el filosofar da lugar a la doctrina filosófica.

La Filosofía es acción —verbo que no palabra dicha— y pone en peligro a todo el hombre, frente a la trascendencia, frente a aquello que no es él, pero que lo condiciona en algún modo y que determina su mundo.

Filosofía es el pensar en cuanto realizado, y este pensar está condicionado históricamente. El impulso creador e investigador del hombre es despertado en la situación por la tradición.

La Filosofía está arraigada en la tradición; es decir: es temporal. Esta cualidad tiene un doble sentido: de un lado, como acción espiritual, tiene el pensar su tiempo y se realiza en el tiempo. Filosofía como todo fenómeno existencial es temporal. Del otro está ella condicionada por la tradición: tiene una historia y pertenece a una historia. Extremando los conceptos podría afirmarse: Filosofía es siempre Filosofía histórica e historia de la Filosofía.

El problema de la Filosofía como tal —que no del hombre— es el problema de su historia.

A través de la Historia de la Filosofía se encuentran líneas de coincidencia —pese a diversidad de lenguajes y enfoques— y ellas constituyen el nervio de la *Filosofía perennis*.

Filosofía perenne implica igualdad de intención en lo medular de las grandes filosofías: la semejanza de las concepciones cardinales, diversas, empero, entre sí por las causas antes anotadas o por el aparato lógico que las rodea; que el hilo de la misma Verdad une a todos los pensamientos, determinando una multitud de momentos que vistos en perspectiva son ese gran edificio —siempre renovado en su estilo arquitectónico y en su ornamentación— que se llama Filosofía. Es ella como el denominador común al cual se pueden reducir las concepciones si se las "traduce" a una "lengua universal".

Filosofía perenne no se limita a ser simplemente un esfuerzo de recoger la verdad donde se encuentra, y aceptarla en la forma en que se halle (una optimista doctrina de perspectiva), sino en último término un fracaso de sí propia como criterio absoluto. Fundamentalmente es una actitud, un intento, un ethos y sólo secundariamente una solución.

E. *Teología*

Más allá de lo racional —cuya máxima manifestación encontramos en la Filosofía— se halla lo que podríamos llamar lo "sobre-racional", que siendo también lógico no lo es al modo del concepto y lo científico (como hemos visto ya en el capítulo relativo a la Lógica). A ello pertenece lo mítico. En lo mítico se *revela* el Arcano, lo inmutable a-temporal y prístino. Pero esta revelación es de carácter natural. Lo mítico es una categoría esencial de la existencia —un

"existencial" en la terminología de Heidegger— el lugar ontologico en el cual puede realizarse la revelación natural —el mito—, pero que también es el ámbito natural en que incide la Revelación sobrenatural. Lo mítico, desde el punto de vista de la existencia es la condición de la posibilidad de la Revelación sobrenatural, es decir la condición que hace al hombre sujeto capaz de recibirla.

Pero ya la presencia de esta categoría —lo mítico— indica la presencia de un Arcano que se revela naturalmente, de un condicionante profundo y extraño, si bien en cierto modo homogéneo (analogía) con el hombre, y eso es designado con el nombre de "Dios". De otro lado, el mismo carácter fragmentario de la revelación natural, el hecho de que sea trunco el complexo de mitos en cuanto a la iniciación en los principios del cosmos, nos presenta la necesidad de una revelación total que nos muestre la última razón de ser del Arcano. En otras palabras: la propia contingencia de lo mítico y la insuficiencia de la trascendencia de los mitos reclaman una revelación más radical, que como tal sobrepasa los límites de la propia categoría.

Al darse en efecto la Revelación (sobrenatural) es ella el máximo cumplimiento, plenitud y superación del mito. Si el cosmos era —en su movimiento de astros y meteoros— la cosa más extraña al hombre, lo que la imaginación presentaba como lo no-humano por antonomasia, por la Revelación nos integramos en lo absolutamente no-humano, en lo que no puede siquiera contraponerse a lo humano, donde ya no llega la imaginación.

En la categoría, en la estructura, de lo mítico se produce el *apofasis* sobrenatural: la *epifania*. Y esta plenitud superabundante rebasa los límites de su entidad, el Arcano invade al cosmos por la palabra, el mito se convierte en historia, Dios se hace hombre, el Logos se encarna. La marejada de la Palabra de Dios entra en la historia, y en nuestro mundo se realiza el profundo significado de toda revelación, que es la salvación.

ALBERTO WAGNER DE REYNA

EL SENTIDO DE LA "HUMANITAS"

El problema más importante para el espíritu crítico es comprender, en una captación profunda, la realidad personal en su inmediata presencia y en su conexión transpersonal. Este problema está implícito, si así puede decirse, en toda perspectiva de la inteligencia y en toda actitud de la vida, y en último término subyace, en forma a veces imperceptible, pero patente a una meditación incisiva, en las dos categorías de vínculos entre la humanidad y la historia cósmica y entre la humanidad y la historia divina. Desde el foco único de aquel problema emerge pues una tripartición temática: el sentido de la *humanitas*, su vínculo con lo cósmico, su vínculo con lo divino. Creo que se podría ordenar la historia del pensamiento universal teniendo en cuenta tales categorías, aunque procurando no reducirlas a la mera clausura sistemática de una antropología. Es lícito, claro está, elegir como ángulo comprensivo una concepción expresa o implícita como doctrina del hombre, y hablar así del hombre helénico, y en su amplísima dimensión distinguir, por ej., la concepción del hombre de tipo religioso-especulativo, tal como puede darse en Hesíodo, Sófocles y Platón, y la concepción órfico-gnóstica, tal como puede darse en Píndaro, o en la mentalidad helenística y posthelenística; hablar del hombre hebraico, del hombre medieval, del hombre hindú o del hombre renacentista, establecer los contenidos más generales de tales antropologías y discernir las diversas líneas que salen de cada una de ellas. Pero a toda antropología, entendida como sistematización de un pensamiento dado y viviente —y *a fortiori* entendida como esquematización de una posición intelectual que le es anterior y la desborda— le acecha un doble peligro: pretender entender al hombre, al hombre concreto y personal, por la síntesis de los principios y

raíces que se dan en un análisis metódico de su presunta realidad, y éste es el gran escollo de la vieja dicotomía antropológica, y olvidar el sentido de la humanidad concreta. Es decir, olvidar no sólo ni principalmente el nexo íntimo entre la historia real de la humanidad y la consistencia íntima de ésta, sino más bien en perder la percepción de dicha consistencia concreta y desconocer por lo mismo que la *humanitas* pertenece a una esfera de realidad finita en el tiempo, una suerte de *individuum magnum* que no puede reducirse a los elementos de la *humanitas* como ente de razón. Junto a esos dos peligros, o quizá como dos reversos para cada uno de ellos, preséntase la biologización de la humanidad, es decir, la confusión de aquel nivel concreto con el orden de la materia viva, su itinerario y sus leyes, o la esquematización abstracta por una investigación del vínculo con lo universal. En la antigüedad, el término de aquella primera actitud mental, es la antropología epicúreo-lucreciana; para la segunda, la línea fundamental se encuentra en la antropología platónico-aristotélica. Las cosas, desde luego, no ocurren con esta simplicidad, y así en el caso de Lucrecio podemos distinguir el choque de la antropología heredada del epicureísmo con la percepción honda de lo humano existencialmente penetrado; y en el caso de Platón, la intelección de la humanidad en el marco de su solución metafísica y la percepción de la interioridad religiosa de la humanidad viviente en un momento histórico concreto.

Cuando hablamos pues del sentido de la *humanitas*, excluímos por anticipado el nivel de lo concreto, entendido como sesgo exclusivo de lo biológico, el nivel general por el sesgo de la racionalización, la intransferible y única situación personal como síntesis de principios universalmente dados y el vínculo entre humanidad e historia como resultado de aquellos datos universales. En una palabra, el nivel de la *humanitas*, aunque es del orden concreto, no se identifica con la unidad biológica, y aunque pertenece por un aspecto al orden general no se confunde con un ente de razón. Este principio es fundamental para investigar el nexo entre la realidad existencial de la persona y la realidad existencial de la *humanitas*, en el sentido de que aquélla no es la individuación de las notas universales abstractamente consideradas, ni ésta la suma de tales notas; que aquélla no es la fragmentación concreta de una idea, ni ésta la suma de entidades, cuya existencia determina por agregado indefinido de partes la emergencia de la *humanitas* total. La búsqueda de esta *humanitas* como *individuum magnum* está en la base de la religiosidad bolchevique, así como está en la base del materialismo marxista

el intento de redescubrir el nexo entre esta *humanitas* y el orden cósmico. En otros términos, la aparición de la doctrina y de la mentalidad marxista señala, en el decurso del organismo occidental, un regreso a la estructura concreta, y constituye respecto de la mentalidad occidental la más violenta incitación para redescubrir, desde el ángulo de su experiencia religiosa, la consistencia de la *humanitas* y su nexo con el cosmos, y para hacer de ello un ingrediente de dicha experiencia religiosa. Pero, sin adelantarnos a un planteo que sólo corresponde más tarde, conviene afirmar por el momento que es menester la más nítida objetividad para intuir que no puede darse la vigencia de un sentido histórico capaz de asir las ondas profundas que modifican la *humanitas*, si no la percibimos en ese nivel concreto; y el ejemplo del marxismo, aducido líneas arriba, tiende a anticipar que el combate con el mismo depende en cierto modo de que el sentido de la humanidad, inscripto en nuestro ritmo mental, debe ser sustituído o por lo menos enriquecido por este redescubrimiento.

Correspondería en primer término un análisis preciso de la afirmación fundamental, contenida en los párrafos anteriores, a saber, la *humanitas* no es, descripta por vía negativa, ni la concreción bio-espiritual de la persona, ni la generalización conceptual, cuyo contenido coincide con un conjunto de notas universales. La *humanitas* es, si se permite la expresión, un universal concreto, porque incluye en su totalidad la existencia múltiple, es decir, la fragmentación de las personas, pero como una realidad que no se agota en la individuación de las notas abstractas. Las palabras tienen aquí una significación que no supone el rigor de una escuela o de un sistema; ellas tienden a señalar que la polaridad persona-humanidad no consiste en la polaridad concreto-abstracta, y sobre todo que el segundo término, aún en el orden de la racionalización no equivale a la que efectuamos con otras entidades; por lo mismo, si el polo ente de razón representa, con gran frecuencia, una tentación de insumir en forma exhaustiva la realidad y resulta por tanto un peligro en su dominio incontrolado, mucho más intenso y grave lo es en relación con la *humanitas*, cuya existencia pertenece también al primer término de la polaridad. Por tanto, hay una perspectiva de la *humanitas* que no puede confundirse con un *signo* donde se fusionan los elementos con que se mentan las realidades clausuradas de las personas; y, en cuanto *signo*, resul-

ta también de una categoría diversa a la de otros signos del mismo nivel gnoseológico. Quiero decir, en otras palabras, que entre el polo de la clausura personal en su máxima concreción y el polo de la máxima significación (*signum facere*, es decir, mentar) en la *humanitas*, aparece un nivel intermedio donde esta *humanitas* ni se orienta a constituir un signo, ni mucho menos se confunde con un plano semejante. La investigación de tal nivel depende por tanto de una adecuada ubicación de su plenitud, entre la clausura infrangible de los individuos y la apertura universal de la *humanitas*. A esa plenitud, en tanto que *individuum magnum* hemos denominado la consistencia íntima de la *humanitas*, y es esta interrupción de la polaridad primaria entre persona y humanidad el problema capital a que conduce toda antropología. Además la percepción de este vínculo entre persona y *humanitas* concreta transfórmase en la base o punto de partida para una intelección de la historia y de todas las categorías que en la misma funcionan al paso de su decurso creador. Pero sobre todo ábrese para la experiencia temporal que cada uno realiza la posibilidad de sentirla a través de la clausura personal como elemento que carga en la totalidad de la *humanitas*, y consecuentemente descúbrese que el impulso de sentir lo histórico que gobierna la última etapa del mundo occidental es la irrupción de un foco oculto en esta binidad en que se resuelve lo humano: la interioridad intransferible de la persona y la totalidad infrangible de la *humanitas*.

Ha sido la trasposición del problema de la *physis* cósmica al ámbito humano, operada por la medicina griega y por la primera sofística, la que ha creado para la mente occidental el nivel de la *physis tou anthropou*, de la naturaleza del hombre. Esta trasposición fecunda ha agotado sus posibilidades en la confluencia del helenismo y el cristianismo, y resulta una exigencia íntima dentro de la situación del hombre moderno el desechar, al menos provisoriamente, el punto inicial de tal trasposición y los resultados a que ha conducido el itinerario especulativo de occidente. Pero además, debe investigarse, sobre todo en relación con la mente cristiana, si el retroceso histórico de la experiencia religiosa católica-romana a partir de la Edad Media no coincide con la subida a la superficie histórica de un vínculo entre persona y *humanitas* que no ha sido patente para el intelectualismo escolástico post-medieval y especialmente post-tridentino. Se trata —y esta adverencia es aquí importante— de un retroceso histórico que explica el derrumbe de la cristiandad como forma con que la vivencia religiosa cristiana ha plasmado un

mundo determinado. Ese retroceso no implica la caducidad de la experiencia religiosa como tal, ni mucho menos del contenido religioso en su vínculo con la Revelación y con la Redención del género humano. Pero es ese retroceso el que produce, al desaparecer la armoniosa atadura entre la fe y el tiempo, la emergencia del ansia por la *humanitas* y el despliegue de la interioridad personal por dimensiones que no sospechaba la quietud de aquella armonía. Por eso mismo, habría que preguntarse en qué medida el tipo de clausura racionalista y abstracta en ciertas manifestaciones del pensamiento tradicional cristiano coincide con la urgencia experiencial que está en la base de toda filosofía, y sobre todo si esa actitud, inveterada por una ceguera histórica en el caso del pensador que confunde experiencia y solución, no cierra el camino al redescubrimiento de la *humanitas* concreta e impide en consecuencia el verdadero combate con el bolchevismo, forma histórica que traduce imperfecta y satánicamete el anhelo de tal redescubrimiento. Aquellas dos líneas, a saber, el despliegue de la interioridad personal y el encuentro de una *humanitas* concreta, se han efectuado respectivamente en el movimiento espiritual de los pueblos anglogermánicos y nórdicos —una de cuyas formas es el protestantismo— y en el ímpetu que en la edificación de la *humanitas* ha tomado el bolchevismo. Pero la relación entre cosmos, *humanitas* y persona, implícita en ambas líneas, impone al hombre cristiano tradicional el esfuerzo de una apertura que haga articular la vigencia de la fe y el magisterio, como experiencia religiosa, con el aspecto dinámico de la temporalidad.

Lo que importa determinar es el vínculo entre la *humanitas* así concebida y el despliegue temporal. Pero entendiendo que el nivel concreto a que aludimos no se estructura por la suma de caracteres históricos que podemos inducir de nuestros conocimientos empíricos sobre la misma. En realidad, el impulso, del conocimiento histórico que ha ampliado los límites del desarrollo temporal humano, haciendo retroceder en varios miles de años los primeros estratos de vida humana y suponiendo implícitamente un despliegue indefinido del presente, representa una modalidad moderna que procura asir la totalidad de la *humanitas*. Pero ese impulso está viciado, porque el conocimiento histórico carece *ab radice* de un sentido de la temporalidad limitada, y en consecuencia rechaza toda noción de escatología. Así como en el orden de la filosofía, la confusión de la *humanitas* con un nivel abstracto conduce a no considerar el vínculo entre personas y *humanitas* concreta y a ignorar la consistencia misma de ésta, así en el orden del conocimiento histórico la

ausencia de toda presuposición escatológica crea ineludiblemente la imagen y el sentido de un evolucionismo en la *humanitas* temporal, que altera la perspectiva de totalidad concreta de la misma. La existencia de la *humanitas* se reduce pues a su ritmo histórico, ritmo que no tiene una relación directa con la interioridad del nivel concreto que aquí enfocamos. A su vez, para el pensamiento europeo tradicional grecolatino la estratificación del enfoque sobre la persona ha tenido como punto de sedimentación el problema y el sentido de la inmortalidad personal. Desde el ángulo estrictamente cristiano, el mismo se ha combinado con el problema de la creación del alma personal. Sin embargo, hay que convenir que ni uno ni otro alcanzan a interiorizarse suficientemente en la dimensión concreta de la persona y en su nexo con la *humanitas*. Tanto el conocimiento histórico, cuanto el planteo filosófico-teológico llegan pues a una situación crítica, desde el punto de vista de la antropología; esa situación determina, en el primer caso, la dilusión de las entidades humanas en el ritmo de los tiempos, y por lo mismo la pérdida de un sentido íntimo para todo ese acaecer. En el segundo caso, esa situación culmina con la esquematización rígida del concreto personal, cuerpo + alma inmortal, y en el olvido de la *humanitas* como entidad precisa y delimitada, sobreagregada al cosmos. Es verdad que en el caso de la teología, la realización de la *Ecclesia* desde el nivel temporal hacia la consumación transtemporal abre una inmensa puerta para la concepción de la *humanitas*. Pero desgraciadamente aún para el caso de la especulación teológica sobre la *Ecclesia*, sobre todo en el marco del cristianismo hispanoamericano, suele haber una fuerte dosis de esquematización que impide las irradiaciones de ese foco pleno y admirable hacia la filosofía como conocimiento del hombre, y hacia la historia, como esfuerzo de una aceptación objetiva de todo su itinerario temporal. No es pues la erección de la persona, como suprema instancia filosófico-teológica, ni la erección de la historia, la civilización o la cultura, como representación de la *humanitas*, el verdadero punto que crea el equilibrio de estos dos concretos, el uno en la clausura única de una entidad, el otro en la clausura de lo múltiple en la unicidad de su total desarrollo, desde su *arkhé* a su *éskhaton*. Pues la curva que va de ese principio a ese término reproduce en el nivel de la *humanitas* el misterio de la historia personal; y a su vez este misterio recibe una connotación inequívoca y decisiva en el decurso irrefrenable de aquélla. La historia personal no puede reducirse a la *arkhe* y al *èskhaton* biológico; la historia de la *humanitas* no puede consistir únicamente en la suma cuanti-

tativa sobre el nivel de lo múltiple: para ella *arkhé* y *éskhaton* constituyen respectivamente el signo de su morfología y la solución de su realidad transpersonal. Es justamente en este vínculo de historia personal e historia de la *humanitas*, ambas concebidas al nivel de lo concreto, donde se presenta la interacción de la interioridad de una en la objetividad de la otra. Sería empero erróneo atribuir a dicha objetividad el carácter que suele conferirle la filosofía de la cultura; es menester comprender que la objetividad de la *humanitas* descansa en un modo de existencia de lo humano, cuya generalización por vía conceptual y cuya percepción por vía cultural no consigue destacar la unidad y cohesión de sus partes.

De esta somera representación surgen dos consecuencias importantes: 1) toda la moderna espiritualidad de occidente se encuentra teñida por el rechazo radical de cualquier forma de escatología; 2) en la construcción histórica de la *humanitas* concreta el bolchevismo resulta, como mentalidad, el descenso desde el punto más alto de la curva racionalista cristiana a la clausura in-trascendente de la *humanitas* en su ritmo biológico-cultural. Esas dos consecuencias están íntimamente ligadas, en diversos sentidos. Porque justamente la dislocación que produce la ausencia de un límite, capaz de suscitar la experiencia de una totalidad, crea el principio de la entrega personal a una edificación de la *humanitas* hacia un futuro desconectado de toda trascendencia. El mesianismo bolchevique parece la simple trasposición del mesianismo hebraico-cristiano al nivel de lo terreno, y en cierto modo lo es *stricto sensu* del mesianismo hebraico que no acepta el carácter personal de tal intervención en la historia. Pero ello es el simple efecto de una comparación entre dos futuros: el futuro transtemporal, que significa la abolición de este tiempo y de este eón, y el futuro temporal que significa la abolición de las condiciones presentes de la humanidad. En realidad, se debe investigar si la expulsión de la experiencia escatológica en la mente occidental, a causa de la pérdida de un sentido religioso de la *humanitas* y de su conexión con el cosmos, no ha creado la conversión a la esfera in-trascendente de la existencia terrestre como forma suprema de la Existencia. En esta perspectiva, se comprende el carácter satánico que adviene al término de dicha conversión, es decir, cuando todos los ingredientes del sentido de la *humanitas* se limitan al nivel concreto biológico-cultural. Toda forma de clau-

sura sobre sí mismo significa una posibilidad para la irrupción de lo demoníaco, en un amplio sentido, tanto en relación con las fuerzas irracionales del hombre, que surgen de sus estratos inferiores, cuanto en relación con las energías preternaturales que las dinamizan y llevan a sus frutos más sazonados. Pero el término de la conversión significa al mismo tiempo la necesidad de derrumbar aquellos esquemas que impiden entender la realidad —me refiero a los esquemas que no tienen dependencia directa con la doctrina y que son como una estabilización de sus posibilidades más íntimas— y de hacer funcionar el redescubrimiento, en el seno mismo de las fuentes doctrinales, de todos aquellos caminos que conduzcan a una interpretación de esta realidad, *hic et nunc* considerada.

En este sentido, no se debe confundir el contenido de la mentalidad bolchevique con la situación espiritual del proletariado. Y es justamente esta distinción la que permite asumir dicha situación desde un ángulo cristiano, rechazando sin embargo los contenidos de aquella mentalidad. Pero este vínculo entre el contenido del mensaje cristiano, con todas las realidades que supone el orbe de la gracia, y el nivel de la existencia proletaria no será posible precisamente sin una nueva experiencia de la *humanitas* concreta que establezca la apertura necesaria para recoger ese nivel, sin recoger empero la dirección impresa por la edificación bolchevique en el mundo moderno. Tanto el objetivo de crear una *cristiandad proletaria*, por una inmersión en tal nivel que permita convivir, en un sentido radical y profundo, los contenidos concretos del mismo, cuanto el intento de combatir el vínculo entre proletariado y bolchevismo oponiéndole un esquema de tipo tradicionalista, como solución histórica dada en el pasado, están condenados al fracaso. En ambos casos hay además una confusión entre la estructura histórica de la *humanitas* y la consistencia íntima de ésta. Por otro lado, el hecho de hacer presente que es un elemento fundamental del mensaje cristiano una solución escatológica radical, cósmica e histórica, significa de inmediato la ruptura con la situación precisa en que se encuentra la interioridad de occidente, en todas sus dimensiones, y por ende la exigencia de asumir dicha situación como signo de una desvalorización religiosa al término de su itinerario. Sin embargo el efecto fundamental de este choque es, como decíamos, el redescubrimiento de la *humanitas concreta*, que permitirá arrancar el núcleo de luz que hay en la dialéctica proletaria a fin de integrarlo en una nueva experiencia de la *humanitas*, donde se reconstruya la interacción de Historia y Trascendencia,

de movimiento y escatología. En esta posibilidad que crea la situación última de la mente occidental se destaca empero el mismo peligro que hubo con el advenimiento de las nacionalidades en el marco de Europa romano-cristiana. Pues la nación resultó en su hora el ejercicio temporal de una *humanitas* concreta provocado en parte por la detención en el avance misionero y universal de la Iglesia; y por ello es probable que la relación entre el fracaso de las cruzadas y la estructuración de Europa en nacionalidades sea mucho más íntima de lo que suponemos. La nación, órgano histórico de la humanidad como *individuum magnum*, no fué empero penetrada por la universalidad de esta *humanitas* según el contenido religioso de la Redención. Esta desconexión que es típica en el caso de España, que confundió universalidad religiosa con universalidad política, dió como etapa irreligiosa la historia del último siglo europeo y llevó al fracaso de la integración de la *humanitas* al nivel de la nación. Las reacciones profundas de dicho fracaso retroceden ahora al nivel del bolchevismo, el cual impregna el imperialismo política con un sentido histórico de lo terrenal y aprovecha los ingredientes modernos de la conciencia temporal para crear su mesianismo sin trascendencia divina y sin intervención divina. Pero en el movimiento espiritual que el bolchevismo traduce vuelve a funcionar el empuje de construcción de la *humanitas* a un nivel más profundo y más general por lo tanto que el de las nacionalidades. Desde este punto de vista es lógico comprender que a éstas un solo camino les está permitido para vencer la conmoción de tales ondas históricas y retomar, como órganos históricos, es decir perecederos y caducos, la edificación de la *humanitas*: cargarse de universalidad, retornar por así decir en el nivel del pasado a ciertas raíces comunes, y tender en el nivel del futuro a una apertura generosa que sea el paso de un límite parcial a un límite total, tal como lo fué en cierto sentido para la polis antigua en relación con la unidad helenístico-romana. Lo grave de esta situación en el mundo moderno reside en que es el bolchevismo el que posee y acelera este ritmo; el problema consiste pues en disputarle esa posesión sin caer en la ingenuidad de un planteo restaurador que desconozca la estructura vigente en la historia de hoy. Estos dos peligros acechan en particular a ciertas formas de tradicionalismo cristiano, que carecen de nexo entre la *solución* implícita en su contenido y las *fuentes* religiosas que dinamizan una experiencia del cosmos y de la historia; pues es evidente que la mente cristiana no puede embarcarse en la pretensión de edificar en occidente una cristiandad proletaria, pero tam-

poco debe mantenerse *como si* fuera posible una nueva edad media. Estos son en realidad dos mitos que derivan de procurar una seguridad en la dimensión temporal, en parte por no convivir profundamente el hecho de que con la Encarnación ha llegado en cierto modo el fin de los tiempos, y en parte por una disminución de la fe, disminución que oculta los caminos de edificación de la *humanitas* dentro del tiempo eclesial.

Mientras la nación fué en el orden dinámico de la *humanitas* un aspecto de la conciencia histórica de ésta, conectada al mismo tiempo con un sentido profundo de lo sacro, podía pretender que la *humanitas* concreta se construyera a su nivel, y que en su interioridad se entrecruzaran la *humanitas* histórica y la *humanitas* eclesial. Era en otras palabras una especie de término medio entre Historia y Trascendencia, y su movimiento representaba el vínculo entre la consistencia concreta de una totalidad en desarrollo y la meta de una totalidad en perfecta y plena explicitación. Pero ha ocurrido con la nación, dentro del itinerario de occidente y a través de éste dentro de la historia universal, lo que en el orden ontológico ha ocurrido con el hombre: destinado a ser mediador respecto del cosmos, su corrupción original entraña al mismo tiempo la esclavitud de las creaturas visibles. Las naciones en la cristiandad destinadas a ser en la construcción de la *humanitas* mediadoras entre la historia y la escatología han cesado de representar ese vínculo y se han transformado en su última etapa en la vía concreta de encarnación del espíritu bolchevique, entendiendo por tal la concepción de lo histórico sin trascendencia y el mesianismo terrenal. La historia gime ahora en su esclavitud, provocada, diríamos, por la corrupción de las naciones, que si siguiéramos a Orígenes deberíamos referir a una dinámica del orbe preternatural. Pero aun cuando rechacemos (para entender el proceso en la historia terrenal), la solución de Orígenes, es evidente que el suceso misterioso con que la Revelación nos esclarece el estado postparadisíaco del hombre, se repite a lo largo de la historia, y en este caso a lo largo de la historia de las naciones. Ha sido además el proceso de éstas lo que ha llevado a la *des-sacralización* de la historia, en la que ya no ven los hombres ni providencia, ni finalidad, ni escatología, sin capacidad por lo mismo de asirla a través de los *signos*. La solución del eterno retorno es un escape de último momento, que traslada además el dato de una mentalidad, la helénica, para quien el proceso cíclico era una forma de representar el agotamiento en un decurso inexorable y el regreso a lo primordial. Este ritmo, derivado de una experiencia de la *physis*, fondo inasible

de todo desarrollo y de todo acaecer, de donde todo sale y adonde todo regresa, místicamente intuído en la figura de la tierra, la *tellus*, madre y sepulcro de todas las cosas, era traspuesto por el antiguo al curso de lo histórico. O eterno retorno, o mesianismo terrenal, uno y otro significan la disolución de las naciones como órganos creadores de la *humanitas* concreta, es decir, de aquella totalidad con su *arkhé* y su *éskhaton*.

Sería provechoso analizar y profundizar, aun en el marco de los principios tradicionales —que deben ser principios creadores y no formas de clausura— los siguientes puntos en relación con las perspectivas sugeridas hasta ahora:

1) La pluri-unidad concreta de la *humanitas*, como dimensión que no se define en la yuxtaposición de unidades personales cerradas. Este tema estrictamente antropológico tiene una apertura hacia el misterio de la vida divina, pues sabemos por la Revelación que existe allí una tri-unidad. Es indudable que la pluralidad de las personas en la *humanitas* señala, en el nivel de creatura, la correspondencia con la Trinidad de las Personas divinas. Por otra parte, advertimos que en el orden concreto de la pluri-unidad humana se realiza, con un ritmo mucho más complejo, la decisiva intuición de Heráclito sobre el *logos* del hombre, expresada en el texto que dice: (Diels frag. 45): *No podrías descubrir los límites del alma por más que recorrieras todos sus caminos, tan profundo resulta su logos.* En el espacio de la *humanitas* esta reflexión se traslada al desenvolvimiento de la pluralidad concreta y a su modo de existencia histórica. Esta pluralidad sin embargo está gobernada no sólo por el *logos* de su estructura interna, sino también por un término, en el sentido de *télos* y de *éskhaton*: el *télos* denota aquí, al nivel de la pluralidad, la objetivación dinámica de la semejanza divina; el *éskhaton* denota la concepción del conjunto, desde Adán al postrer hombre, como un todo solidario, con su límite interno y connatural y con su estructura íntima o *logos* propio en cuanto *pluri-unidad*.

2) La bi-unidad del hombre (varón y mujer), principio concreto de la pluri-unidad, y que desde luego no se agota en la dialéctica de los sexos. Estos reflejan en el nivel biopsíquico un modo de existencia de la *humanitas* que puede concebirse, por un lado, como la articulación entre la unidad y la pluralidad, y por otro, como un aspecto de la imagen divina en el hombre que asume y transfigura la base biológica que le precede. Desde este punto de

vista es insuficiente considerar la biunidad sexual en el hombre como coronación evolucionista del sexo en los vivientes, o como simple instrumento de la reproducción biológica. Por el contrario, la preparación de los vivientes para la entrada en el cosmos ha exigido a causa de la estructura de lo humano la articulación de los sexos en el orden biológico.

3) La dicotomía (cuerpo-alma), o la tricotomía (cuerpo + alma + espíritu), no pueden destacar, en consecuencia, todos los niveles concretos de la *humanitas*. Por otra parte, en relación a su vínculo con lo divino, es menester precisar la *similitudo*, la semejanza, es decir el ritmo dinámico, en la *pluri-unidad* concreta, en la *bi-unidad* del hombre y en la clausura de la *persona*. Ese ritmo dinámico no es el simple decurso de caducidades inexorables, sino más bien una ley que gobierna la llegada a aquel término (*télos* y *éskhaton*), donde emerja como un constitutivo de la *humanitas* el principio de la imagen (*imago*) divina en el hombre y la plenitud de la semejanza (*similitudo*).

4) La relación de la *humanitas* y sus diversos modos de existencia con la totalidad del cosmos, concebida también ésta como pluri-unidad viviente, capaz de coronarse en la *humanitas* y, por intermedio de ésta, capaz de abrirse a lo divino. En otras palabras, el cosmos como *capax hominis* y como *capax Dei* a través del hombre. Pues la *humanitas* debe ser investigada también como mediadora, no sólo a la manera de un punto en una escala ascendente, sino como una articulación que explique las posibilidades de vínculo entre la creatura y el orbe divino.

5) En fin, la significación de la historia en relación con los tres niveles de la *humanitas;* pero sobre todo el examen de aquélla como desarrollo temporal de la pluri-unidad concreta, que permita intuir en el nivel de lo múltiple algo más que un dato numérico, biológico.

La expulsión de la experiencia escatológica en la mente occidental se asemeja, como puede inferirse de algunas penetrantes páginas de H. Butterfield (*Christianity and History*, London 1950) a la reducción de la experiencia apocalíptica en la mente judaica. Hay empero una diferencia notable, en vista a la consideración de la *humanitas*: la estructura apocalíptica judaica tendía a dar un sentido a las catástrofes históricas y a presentar en una imagen global la emergencia definitiva, en el nivel histórico, del pueblo elegido; en tanto que el ingrediente escatológico cristiano tiende a representar, en

una imagen asimismo compleja que deriva en parte de aquella formulación hebraica, el vínculo concreto de la *humanitas* total con el orbe divino. Y al decir *humanitas* total entendemos que se incluye entre el concreto individualizado de la persona y el concreto universal de la *humanitas* todo término medio que funcione o pueda funcionar en el desenvolvimiento temporal, es decir, lo que emerge del sesgo creador de la *humanitas* y que no se confunde con su desarrollo biológico. Esta expulsión ha aflojado en forma ilimitada la tensión entre la realización *inminente* del fin de los tiempos y el tránsito de la era apostólica, tensión característica de los primeros siglos cristianos (O. Cullmann, *Christ et le temps*, París 1947, esp. pág. 122). Desligada de los caracteres experienciales de esta tensión, tan típica de San Pablo, la espiritualidad de occidente ha perdido conciencia del centro temporal como punto de encuentro definitivo entre la historia sacra y la historia profana y ha renunciado al sentido del límite impuesto por la estructura de dicho centro a la totalidad de la historia, es decir, también al futuro. El resultado ha sido el dominio que ejerce el futuro como pura posibilidad, y la identificación de esta posibilidad con la providencia: la providencia quiere ser ahora la ilimitada elasticidad del ritmo histórico y no el designio de un Dios personal que estructura a través de los contenidos históricos en la *humanitas* la meta de todas las creaturas.

La fuerza religiosa de la mente cristiana no puede irradiarse en estructuras concretas, inmersas en el tiempo histórico, sin una conexión con la experiencia escatológica. Sería absurdo y ridículo querer reducir este planteo a la fórmula: el político cristiano debe anunciar *también* el fin del mundo, porque la misma confundiría el contenido del *ethos* religioso con las soluciones concretas que se consiguen, en cierto modo con un movimiento creador, en el decurso de los tiempos. Sin embargo nadie duda —y la historia postmedieval es el fruto de ello— que aquella expulsión ha conducido a una corrupción cuya salida es sobremanera incierta. La comprobación empírica de una clausura que crea la absorción de la eternidad en el tiempo, hace eternidad al tiempo, como antítesis del principio que establece una suerte de crecimiento de la eternidad a través del tiempo, podría sin duda ser fácilmente enfocada desde un ángulo bíblico y teológico. Tendríamos un modo de fornicación del espíritu que renuncia a una de las causas de su existencia. Pero interesa destacar aquí, en forma esquemática, que el principio de mirar las estructuras temporales *sub specie æternitatis* ha sido sustituído, dentro mismo

de la cristiandad, por la conversión *sub specie temporis* a las realidades históricas. De aquí el peligro de un cristianismo proletario impregnado de dicha mentalidad. Pero al mismo tiempo debe cuidarse de no caer en una crítica *conservadorística* sostenida por elementos históricos caducos aun en el orden doctrinal. Es evidente que en el decurso del cristianismo occidental las incitaciones que le han ido exigiendo una respuesta, para usar la polaridad de Toynbee, lo han coloreado con el contenido mismo de dichas incitaciones. Esto es claro en el orden social. Pero ese color debe ser absorbido por el contenido inconfundible del *ethos religioso* cristiano, so pena de trocar el reino de Dios en un aderezo idealista y utópico. De aquí que podamos decir, esquematizando estas reflexiones, que el problema se reduce a no dejar sin respuesta las incitaciones históricas, pero manteniendo la continuidad del *ethos* religioso en el marco de una experiencia concreta, y que simultáneamente debe evitarse un puritanismo de tipo tradicional y un compromiso de exigencia transitoria.

Es menester además agregar, para sugerir la plenitud del tema, que el sentido de la *humanitas* concreta que funciona en esta última etapa de occidente está alimentado por el carácter cohesivo de los instrumentos civilizadores, en especial algunos como la prensa, la radio, el cine, el deporte, etc., los que confieren la base de una unificación en marcha incontenida. Pues indudablemente las fuentes capaces de conferir hoy una experiencia religiosa funcionan de modo limitado, aun habida cuenta de la donación sacramental estricta que ejerce la Iglesia. Es el conflicto entre las fuentes religiosas capaces de dinamizar una experiencia y los instrumentos civilizadores, el nivel existencial más claro de esta lucha por la *humanitas* concreta. Pues habría que preguntarse hasta qué punto no se limita la universalidad de un mensaje religioso si es menester para fundamentarlo la complicada arquitectura de la filología bíblica, o la erudición litúrgica que restaure el sentido del misterio cristiano y de la verdad cristiana ínsita en éste. En efecto, la perspectiva de las *élites*, en el orden intelectual, o en el orden religioso la perspectiva de un Resto de Israel, según la expresión de Isaías, que reserve la autenticidad de la experiencia religiosa y que sea término medio entre los designios de Dios y la construcción de la *humanitas*, no coinciden con la penetración histórica de lo divino y mucho menos con el carácter salvífico del mensaje cristiano. La perspectiva de las *élites* es característica de una actitud de defensa, que si bien puede ser legítima no abarca ni incluye esta problemática de la *hu-*

manitas concreta; y la perspectiva del Resto de Israel, tan cara a la mentalidad de un Soloview y del que quizá ha pasado a buena parte de la novelística moderna, tiende a confundir el movimiento histórico con el contenido profético de una escatología, acentuando las líneas apocalípticas y creando en cierto modo una historia temporal transfigurada. El problema se complica respecto del estado actual de la mente cristiana en razón de que como hemos sugerido líneas arriba se ha apagado el sentido religioso del cosmos y que en tal situación la presión de los instrumentos civilizadores y técnicos tienden a acentuar el desequilibrio por un proceso de falsificación humana. Pues aquel sentido religioso del cosmos fué probablemente, hasta el siglo XIX inclusive, un elemento conformador que permitió la colaboración entre la interioridad de la *humanitas*, tanto personal cuanto universal, con el proceso de la razón que tiende a dominar las cosas sin atender a su vínculo con lo divino. Fué aquella situación la que permitió a Bergson sugerir que una era técnica serviría finalmente a la expansión del espíritu, al posibilitar diríamos una especie de concentración de éste para una nueva etapa de la humanidad. Es esta dirección hacia un sentido religioso del cosmos, como una especie de redescubrimiento, conectado con la interioridad humana, un aspecto fundamental de la lírica moderna. Bastaría citar a Rilke para comprender este aserto y en algún aspecto al menos la novela de Wiechert. De cualquier modo en el proceso de reducción a una moralidad que se opera en el contenido de una experiencia religiosa —proceso característico de los siglos post-tridentinos— aparece un doble desligamiento que resulta fundamental para enfocar la mentalidad bolchevique: el desligamiento en relación con la *humanitas* concreta, el cual crea la reacción de la totalidad concreta bolchevique; y el desligamiento de un sentido religioso del cosmos, el cual crea la emergencia de un materialismo que nada tiene que ver con el materialismo de procedencia helénica. Habría que hacer converger una investigación de esta índole sobre Hispanoamérica para comprender el estado espiritual de la misma y para explicarse los elementos de su tradicionalismo cristiano en el decurso de cuatro siglos. Sin entrar en esta consideración, es evidente que al hombre hispanoamericano, mucho más que al europeo, se le está presentando una exigencia de retorno a las fuentes de la experiencia religiosa y dentro de ellas a un avance positivo que supere ciertos aspectos caducos de lo hispánico. En esta perspectiva, las nuevas generaciones, justamente porque advienen en un momento en que se resquebrajan las cortezas históricas, serán tomadas por una polifur-

cación en cierto modo inevitable: las que pretendan encontrar en lo indoamericano el substratum inicial de un nuevo itinerario; las que pretendan trasladar novísimos modos europeos, desligados de todo compromiso con lo cristiano y aun con lo religioso, en un sentido lato; las que promuevan un comienzo radical y absoluto y entre ellas las que intenten orientarse por los caminos de la *humanitas* concreta según el empuje de totalidad propia del bolchevismo y según el redescubrimiento del materialismo marxista. Frente a todas ellas la mente cristiana debe cargarse de un sentido histórico denso y elástico que no cierre los caminos de edificación de la *humanitas* eclesial por el apego a esquemas inoperantes.

Carlos A. Disandro

PAUL CLAUDEL EN UNA DE SUS ODAS[1]

Víctor Hugo, maravilloso poeta, pero cuyas ideas no puede decirse que fuesen excesivamente ortodoxas, ni siquiera pasablemente inteligentes, reconocía que en Francia la sonrisa de Voltaire concluye por volverse inoperante frente al iluminado candor de las santas pastoras, como Genoveva o Juana.

Está visto que cuando Hugo acertaba, acertaba en grande. Esa robustez de la tierra gala la salva de ciertos achaques transitorios y frívolos, por eso mismo superficiales aunque persistentes.

Place decirlo. El alto acierto de saber elegir en última instancia explica la reverencia unánime con que prácticamente *toda* Francia (no sólo el "todo-París" volandero) acaba de contemplar el tránsito mortal de su mayor poeta. Nítida para unos, apenas entrevista para otros, sólo la noción de esa grandeza puede darnos razón de tal indivisible reverencia.

Porque no hay que llamarse a engaño. Paul Claudel es un autor difícil.

[1] En numerosos ambientes de estudio hoy se habla mucho de *estilística*, pero la palabra significa ya tantas cosas que es preferible no emplearla. Por lo que hace a la interpretación estética de las creaciones literarias preferimos atenernos al criterio de lo que hemos llamado "El poeta en sus textos". El orden del espíritu no es el de la materia, y el todo, esto es el autor, cabe en cada una de las partes: sus obras. Sin mucha jerga técnica, la fórmula que respalda nuestro modo de interpretar esta clase de creaciones cabe en una simple imagen: "...la fisonomía espiritual de un verdadero poeta se halla presente aun en el menor de sus poemas, como nuestra cara, entera y con toda su expresión, en cada pedazo de un espejo fragmentado." (Cf. A. J. Battistessa, *El poeta en sus textos*, en *Estudios germánicos*, número especial dedicado a Johann Wolfgang Goethe. Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 1949, pág. 6.)

Difícil por lo subido de su actitud verticalmente dogmática; difícil por la amplitud de sus implicaciones humanas; y difícil —en el orden literario— por sus peculiares maneras expresivas.

De momento quedémonos en este último registro, si bien en Claudel, como en todo escritor auténtico, el decir, el pensar y el creer eran modos de una conducta única.

Descontadas las sublimes fragosidades de algunos de sus temas de exégesis y apologética, con excepción de su cifrado *Art poétique*, casi todos los escritos en prosa de nuestro tutor son un ejemplo, arduamente igualable, de las mejores virtudes elocutivas de Francia: orden, ponderación, ajuste, mesurada complejidad, retozo.

No sucede lo mismo, por lo menos en bloque, con sus dramas y poemas. Ello se debe a la intensa briosidad alusiva, comprensiva y compresiva de cada uno de sus escritos. De todas suertes, lo propio acontece, y siempre, con los poetas valiosos, incluso con los populares si cantan exentos de ramplonería. No citemos a Licofrón, a Góngora, a Mallarmé, o al anónimo autor del romance del conde Arnaldos, siquiera sea para no coincidir como de entrada en el tópico de su oscuridad, de su hermetismo o de su estructura fragmentaria. Es lo cierto que ni los autores solares como Homero, o los ricos en claroscuro como Virgilio, Dante, Shakespeare, Goethe, o Baudelaire, carecen de dificultades y enigmas. Un poco más allá de lo que es argumento, anécdota y episodio, apenas si hay lector que no necesite de la asistencia de alguien o de su personal aprendizaje. Para algo va uno a la escuela, a la Universidad y a las conferencias. El propio *Martín Fierro* —nacido como del pueblo y de tanta resonancia en el pueblo—no cede a todos, así como así, sus esencias interiores. No extraña que un escritor deliciosamente intrincado como Paul Valéry nos prevenga:

Ni lu ni compris?
Aux meilleurs esprits
Que d'erreurs promises! [2]

Pero debería sorprendernos el que hasta José Hernández, avisado como criollo del buen tiempo, nos advierta que no todo es canto llano en su relato:

[2] *Le Sylphe*, en *Charmes: Poésies*, edición de la N.R.F., París.

...tiene mucho que rumiar
el que me quiera entender. [3]

Lo hemos dicho frente a numerosos textos, y lo repetiremos cada vez que ello cuadre. Las nobles obras literarias, como las nobles obras musicales y las de cualquier linaje artístico, nunca alcanzan una debida *interpretación* sólo "a primera vista".

Casi no existe buena partitura sin bemoles. Todo está hecho para todos, y es justicia; pero es forzoso que cada cual ponga algún empeño para alcanzarlo —si no ya para merecerlo. El pan lo da Dios, pero hay que saber llevarlo a la boca.

Un gran poeta, por suerte, siempre *dice* algo aun al lector desprevenido y primerizo. Pero la tarea del crítico —el crítico es acaso el mismo lector si se vuelve reflexivo, y un poco más alerta, y un poco más informado— no puede consistir en admirar y, todavía menos, en desdeñar azarosamente.

Aunque sabía que la esencia de lo poético no se "explica", al inspirado Claudel nunca le disgustó que sus poemas fuesen sometidos a la glosa circunstanciada [4]. El comentario menudo que sólo después de muertos concluyen por disfrutar —o padecer— todos los poetas ilustres...

El paisaje claudeliano se alza demasiado grandioso y abrupto para apreciarlo a vuelo de pájaro. Importa andarlo sin premura y por zonas delimitadas. Retomemos, en la presente oportunidad ya sin su benévola adquiescencia [5], uno de sus textos característicos. Sea esta vez el *Magnificat*.

Antes de comentar y traducir, empecemos por hacer memoria somera de lo que hemos dicho en otros sitios [6].

[3] *Martín Fierro*, II, vs. 95-96.

[4] A este respecto, su modo de pensar era explícito: "Quisiera ver las obras literarias estudiadas con la misma severidad que la que se encuentra en las "recensiones" de las revistas filológicas." (Cf. Paul Claudel, *La anunciación a María*, traducción castellana, con Introducción y notas de A. J. Battistessa. Buenos Aires, Emecé Editores, 1945, pág. 47).

[5] Cf. A. J. Battistessa, *De la traducción: Paul Claudel, la Argentina y Buenos Aires*. (*La Nación*, Suplemento literario, 13 de marzo de 1955, pág. 1).

[6] Descontados los numerosos artículos y versiones, incluidos en periódicos y revistas, o las páginas analizadas en cursos y conferencias así en Buenos Aires, como en el interior y en el extranjero, aquí limitamos nuestra mención a las siguientes obras: *La anunciación a María*, en la edición indicada en la nota Nº 4; *Juana de Arco en la hoguera. Oratorio dramático de Paul Claudel. Música de Arthur Honegger. Texto y versión castellana, con*

El genial poeta de Francia supo abarcar portentosamente el sentido de lo terreno y lo divino. Como todo gran poeta, y más como todo gran poeta religioso, lo visible fué para él la cara misma, y apenas velada, de lo invisible. *Coeli enarrant gloriam Dei, et opera manum eius annuntiat firmamentum,* cual en el Salmo XVIII.

Paul Claudel (1868-1955) aparece por eso en la actitud multiforme del intérprete del Creador y las criaturas, el alma y las cosas, el tiempo y la eternidad. Lo cumplió en casi todos los modos de la expresión idiomática, con excepción de la novela. Ni el poema, ni el drama, ni el ensayo, ni el tratado le fueron ajenos. Tampoco le fueron ajenas, en prosa y verso, las más variadas formas de estilo: el verso regular y el verso libre, la prosa llana y la prosa levantada, el frasear luminoso y la alusión sibilina, la secuencia litúrgica y el versículo bíblico, la serenidad de los clásicos y la contundencia verbal de los profetas. Todo ello —esto es lo admirable— sin dispersión ni versatilidad de literato. Por eso, para leer a Claudel, y para comprenderle y admirarle, conviene hacerlo desde el núcleo de su creencia, o por lo menos, siquiera sea para empezar, desde su entera y jubilosa aceptación del mundo. "No busquéis en mí la circunferencia, buscad el centro" —previene él mismo.

La historia es conocida. Apenas salido de la puericia, Claudel perdió la fe de sus mayores, pero un lustro más tarde la recuperó en circunstancia gratuita. Este reflorecer de la fe trajo muy luego la *convertio morum* y el fruto de la creación poética, gallardamente sostenidos con genio e intrepidez inquebrantables hasta el último 23 de febrero.

"...Mi conversión —ha recordado en página célebre— se produjo el 25 de diciembre de 1886. Yo tenía, pues, dieciocho años. Pero en ese momento el desarrollo de mi carácter estaba ya muy avanzado. Aunque relacionada por ambas partes con núcleos de personas devotas que han dado varios sacerdotes a la Iglesia, mi familia era indiferente y, después de nuestro arribo a París, se volvió francamente ajena a las cosas de la fe. Antes de entonces yo había hecho una buena primera comunión que, como para la mayor parte de los jóvenes, fué a la vez el coronamiento y el término de mis prácticas religiosas.

grabados antiguos. Traducción, prólogo y notas de Ángel J. Battistessa. Edición de la Municipalidad de la Ciudad de Buenos Aires, 1948; Paul Claudel, *Partición de mediodía,* traducción castellana, con Introducción y notas de A. J. Battistessa, Buenos Aires, Emecé Editores, 1951.

Arnold J. Toynbee

ESTUDIO DE LA HISTORIA

TOMO IV (1ª. parte)

En este Tomo IV (Primera Parte) de su obra monumental **Estudio de la Historia**, Arnold J. Toynbee aborda uno de los temas más sugestivos e importantes: el del colapso de las civilizaciones.

En primer término se plantea el problema del colapso; luego, la naturaleza de éste, y finalmente, las causas que lo provocan.

En la hora que al presente vive la humanidad, este vasto examen, apoyado en la experiencia milenaria de la historia, reviste peculiar interés. Por vez primera el hombre asiste a la revolución mundial en el sentido literal del vocablo. Los cinco Continentes se hallan comprometidos en la terrible aventura, que en lo que va del siglo ha conocido ya dos guerras, (sin precedentes por la magnitud de su desarrollo y consecuencias). Y como si ello fuera poco, hemos inaugurado en 1945 la era atómica, cuyas perspectivas lo ponen todo en tela de juicio.

Ahora sabemos de una vez por todas, que en la mano del hombre —ser soberano y libre— está el salvarse por una superación de sus flaquezas, o destruirse a sí mismo en una catástrofe sin parangón en lo que de vivido sobre la tierra lleva el género humano.

¿Ha llegado la civilización de Occidente, que es la nuestra, a la última etapa de su evolución? En otras palabras, ¿nos hallamos en vísperas de entrar en un tiempo de regresión y de sombras; o podemos aún estabilizarnos en el temido proceso actual, cuya carrera parece llevarnos, según el sentir de muchos, a una tercera y más catastrófica guerra mundial?

Arnold J. Toynbee se alza vigorosamente contra las teorías deterministas, que pretenden al hombre y a su mundo sometidos a una ley fatal de esplendor y muerte.

Frente a la decadencia de Occidente, anunciada por Spengler, levanta con admirable precisión sus objeciones, para refutar lúcida y serenamente los argumentos del filósofo alemán. Toynbee no niega que el hombre puede destruir la obra de su propia mano, en una especie de suicidio universal; pero cree en el libre albedrío, es decir, en la libertad del ser humano para salvarse por voluntad de vida y de perfección. Traducción de Vicente Fatone.

El ejemplar ..... $ 100.—

EMECÉ EDITORES, S. A.

SAN MARTIN 427 - 32-3083/4 - BUENOS AIRES

IMAGO MUNDI

Revista de Historia de la Cultura

Sumario del número 8° (junio de 1955)

Francisco Romero: El enigma del Peregrino Proteo.

Jaime Rest: Chaucer y el concepto de poesía: lo medieval y lo moderno.

Norberto Rodríguez Bustamante: Historiografía y política; a propósito de la "Historia de la Argentina" de Ernesto Palacio.

Guillermo de Torre: Américo Castro y su interpretación de España.

Edwin Rubens: Shakespeare y la naturaleza del hombre.

J. Kogan Albert: Destino de la cultura occidental.

Reseñas, por Lydia A. de Newark, Salvador Canals Frau, Jaime Rest, Hernán Rodríguez, Ramón Alcalde.

Crónica, Bibliografía para la historia de la cultura.

DESDE MAYO

COMPLETA RENOVACION DE LA REVISTA

ESTUDIOS

dirigida por los PP. Jesuitas

Presentará las noticias católicas que Ud. busca

UN AÑO (12 NUMEROS) $ 50.—

CALLAO 542 - BUENOS AIRES - ARGENTINA

He sido educado, o más bien instruído, primero por un profesor libre, luego en colegios laicos de provincia, y por último en el liceo Louis-le-Grand. Desde mi entrada en ese establecimiento había perdido la fe, que me parecía inconciliable con la pluralidad de los Mundos (!!!). La lectura de la *Vie de Jésus* de Renan procuró nuevos pretextos a este cambio de convicciones, que todo, por otra parte, facilitaba o estimulaba a mi alrededor. Recuérdese aquellos tristes años del ochenta, la época de la plena expansión de la literatura naturalista. Nunca el yugo de la materia pareció mejor afirmado. Todo lo que tenía un hombre en el arte, la ciencia y la literatura, era irreligioso. Todos los supuestos grandes hombres de ese siglo, ya en su postrimería, se habían distinguido particularmente por su hostilidad hacia la Iglesia. Renan reinaba. Presidió la última distribución de premios del liceo Louis-le-Grand, a la que asistí, y me parece que fui laureado por sus manos. Víctor Hugo acababa de desaparecer en una apoteosis. A los dieciocho años yo creía en consecuencia lo que creía la mayor parte de las personas entonces llamadas cultas. La recia idea de lo individual y de lo concreto estaba oscurecida en mí. Aceptaba la hipótesis monista y mecanicista en todo su rigor, creía que todo estaba sometido a las "Leyes", y que este mundo era un firme encadenamiento de causas y efectos que la ciencia iba a desenredar perfectamente de un día para otro. Todo esto, por otra parte, me parecía muy triste y muy aburrido. En cuanto a la idea del deber kantiano que nos presentaba mi profesor de filosofía, M. Burdeau, nunca me fué posible digerirla. Por lo demás, vivía inmoralmente, y poco a poco me sumía en un estado de desesperación. La muerte de mi abuelo, a quien había visto durante largos meses roído por un cáncer al estómago, me había inspirado un profundo terror y la idea de la muerte no me abandonaba. Había olvidado completamente la religión y me comportaba a su respecto con una ignorancia salvaje. La primera vislumbre de verdad me fué dada por el encuentro de los libros de un gran poeta, al que debo un eterno reconocimiento, y que ha tenido en la formación de mi pensamiento una parte preponderante, Arthur Rimbaud. La lectura de *Illuminations*, luego, algunos meses después, la de *Une Saison en Enfer*, fué para mí un acontecimiento capital. Por primera vez, estos libros abrían una fisura en mi cárcel materialista y me daban la impresión viviente y casi física de lo sobrenatural. Pero mi estado habitual de asfixia y desesperación seguía siendo el mismo. Tal era el desventurado muchacho que el 25 de diciembre de 1886 se encaminó a la catedral de Notre-Dame para seguir los oficios de Navidad.

Por entonces empezaba a escribir y me parecía que en las ceremonias católicas, consideradas con un diletantismo superior, encontraría un excitante apropiado y la materia para algunos ejercicios decadentes. En este estado de ánimo, codeado y empujado por la muchedumbre, asistía, con fruición mediocre, a la misa mayor. Luego, no teniendo nada mejor que hacer, volví a las Vísperas. Los niños de la escolanía, vestidos de blanco, y los alumnos del Petit Séminaire de Saint-Nicolas-du-Chardonnet, que los ayudaban, se disponían a cantar lo que más tarde supe era el *Magnificat*. Yo estaba de pie, entre la muchedumbre, cerca del segundo pilar a la entrada del coro, a la derecha, del lado de la sacristía. Y entonces se produjo el acontecimiento que domina toda mi vida. Bruscamente mi corazón fué alcanzado, y CREÍ. Creí, con tal fuerza de adhesión, con tal levantamiento de todo mi ser, con una convicción tan poderosa, con una certidumbre exenta de toda clase de duda, que desde entonces, todos los libros, todos los razonamientos, todos los azares de una vida agitada, no han podido conmover mi fe, ni en verdad rozarla. Había experimentado, de pronto, el sentimiento desgarrador de la inocencia, de la eterna infancia de Dios: una revelación inefable. Al intentar reconstruir, como lo he hecho a menudo, los minutos que siguieron a aquel instante extraordinario, encuentro los elementos siguientes, que sin embargo no formaban sino un solo relámpago, una sola arma de la que se servía la Divina Providencia para alcanzar y abrirse por fin el corazón de un pobre muchacho desesperado: «¡Qué dichosas son las personas que creen! ¿Si en verdad fuese cierto? ¡Es cierto! Dios existe, está ahí. ¡Es alguien, es un ser tan personal como yo! Me ama, me llama». Las lágrimas y los sollozos habían llegado, y el canto tan enternecedor del *Adeste* aumentaba aún más mi emoción" [7].

El *Magnificat* es la tercera de las *Cinco grandes Odas* [8], y en ella, como en las otras, auna Claudel altos aciertos líricos. La profusión de las alusiones y lo orquestado del despliegue prosódico constituyen un todo cuya riqueza no es posible ponderar sino después de largas y aplicadas lecturas.

El título previene al lector y le señala la actitud del poeta. A pesar de

[7] La traducción por extenso de las páginas de *Mi conversión* puede verse en el citado volumen de *La anunciación a María* (págs. 8-17).

[8] *Cinq grandes Odes, suivies d'un Processional pour saluer le Siècle nouveau.* Edición de la N.R.F., París.

su uso a modo de sustantivo ("entonar el Magnificat", "venir una cosa como Magnificat a Maitines", etc.), en el vocablo *Magnificat* —inflexión del verbo latino *magnificare*— se congloban las acepciones de nuestras palabras castellanas "engrandece", "glorifica", "ensalza", "exalta", "alaba". Toda la fuerza expresiva y evocadora de ese vocablo procede del versículo en que originariamente se inserta: *Magnificat anima mea Dominum* —"Mi alma engrandece al Señor"—. Así se inicia, en el texto de la Vulgata, el cántico de acción de gracias que elevó a Dios la Virgen María, cuando, en la visita a su prima Isabel, la que habría de ser madre del Bautista saludó en ella a la del Salvador del mundo (San Lucas, 1, 39-46). En su versión romance, estas son las palabras del cántico, tan frecuentado y justamente admirado en la liturgia católica. (Ibid., 1, 46-55):

"Y dijo María:
Mi alma engrandece al Señor:
Y mi espíritu se regocija en Dios mi salvador.
Porque miró la bajeza de su esclava: pues ya desde ahora me dirán bienaventurada todas las generaciones.
Porque me ha hecho grandes cosas, el que es poderoso: y santo el nombre de Él.
Y su misericordia de generación en generación sobre los que le temen.
Hizo valentía con su brazo: esparció a los soberbios del pensamiento de su corazón.
Destrozó a los poderosos y ensalzó a los humildes.
Henchió de bienes a los hambrientos, y a los ricos dejó vacíos.
Recibió a Israel su siervo, acordándose de su misericordia.
Así como habló a nuestros padres, a Abraham, y a su descendencia por los siglos." [*]

El pasaje evangélico, cuyo texto latino se recita cotidianamente en el oficio de Vísperas, ha suscitado durante siglos toda suerte de alusiones literarias y obras de mucho mérito; para no deslizarnos en enumeraciones fáciles, basta recordar, trayendo a cuento una muestra de las artes plásticas y otra de la música, el cuadro de Sandro Boticelli, la "Madonna del Magnificat", que se

[*] Este traslado del texto bíblico corresponde, con los que siguen, a la versión del P. Felipe Scio de San Miguel.

admira en Florencia, en el Palacio de los Oficios, y el incomparable oratorio compuesto por Juan Sebastián Bach.

El *Magnificat* es un himno de alabanza. En su profunda y prodigiosa sencillez, las palabras de la Virgen traducen todo su reconocimiento por haber sido elegida por Dios para Madre del Verbo encarnado. Pero estas palabras dicen asimismo la alegría inefable de saber que por obra del Hijo la entera redención del género humano va a ser posible: *Et exultavit spiritus meus in Deo salutari meo.* "Y mi espíritu se recogija en Dios mi salvador."

En su poema, y en términos semejantes, Claudel levanta la voz en acción de gracias. Siente que para él también ha nacido un niño —*Parvulus enim natus est nobis* (Isaías, IX, 6)— y que su alma ha recuperado ya la inocencia originaria. Como en el momento de su acceso a la fe —cuando Dios *nació* para el poeta—, Claudel reitera ahora, concertándola con las voces del himno mariano, una convocación equivalente a la del *Adeste,* escuchado en las Vísperas navideñas de 1886:

Adeste, fideles, laeti, triumphantes.
Venite, venite in Bethleem.
Natum videte Regem angelorum,
Venite, adoremus, venite, adoremus.

. . . . . .

Aeterni Parentis splendorem aeternum,
Velatum sub carne videbimus;
Deum infantem pannis involutum.

. . . . . .

Pro nobis egenum et foeno cubantem
Piis foveamus amplexibus,
Sic nos amantem quis non redamaret? [10]

El recuerdo de otras circunstancias biográficas puede "facilitar" también —si es lícito referirse a un poema como a una partitura— una mejor comprensión de este texto virtualmente inagotable. Valga un ejemplo: las páginas del *Magnificat* fueron escritas en 1907, en Tien Tsin, China, donde el

[10] El canto (y aun su versión) figura naturalmente en todo breviario algo completo.

poeta cumplía tareas diplomáticas. En ellas Claudel celebra, fundamentalmente, el episodio de su conversión acaecido veinte años antes; sólo que ahora —en 1907—, a la alegría de conocer la realidad efectiva del Dios encarnado se suma esta otra —ya meramente humana, y con todo también sobrenatural, y tan plena— de celebrar al mismo tiempo el nacimiento de su primer hijo, una niña.

¿Y qué no canta Claudel en esta Oda? Cuando menos, rememora su liberación de las doctrinas falsas, precisa su itinerario espiritual y afianza su conducta estética.

Entre la señalada concertación del cántico de la Virgen con las notas del *Adeste*, se alza el eco de la noción paulina de la paternidad (Efesios, III, 14-15), y es explicable que resuenen, oportunas y claras, algunas reminiscencias del cántico de Zacarías (San Lucas, I, 68-79):

> "Bendito el Señor Dios de Israel, porque visitó, e hizo la redención de su pueblo:
> Y nos alzó el cuerno de salud en la casa de David su siervo.
> Como habló por boca de sus santos profetas, que ha sabido de todo tiempo:
> Salud de nuestros enemigos, y de mano de todos los que nos aborrecen:
> Para hacer misericordia con nuestros padres, y acordarse de su santo testamento.
> El juramento, que juró a nuestro padre Abraham, que él daría a nosotros:
> Para que librados de las manos de nuestros enemigos, le sirvamos sin temor.
> En santidad, y en justicia delante de él mismo, todos los días de nuestra vida.
> Y tú, niño, profeta del Altísimo serás llamado: porque irás ante la faz del Señor, para aparejar sus caminos:
> Para dar conocimiento de salud a su pueblo, para la remisión de sus pecados.
> Para las entrañas de misericordia de nuestro Dios, con que nos visitó de lo alto el Oriente:
> Para alumbrar a los que están de asiento en tinieblas, y en sombra de muerte: para enderezar a nuestros pies a caminos de paz." [11]

En un breve escolio, inserto en las páginas de las *Cinq grandes Odes*, el propio autor declara el "argumento" del *Magnificat* e indica cada uno de sus tramos poéticos fundamentales:

[11] Cf. la nota Nº 9.

"El poeta —dice Claudel compendiosamente— recuerda los beneficios de Dios y le eleva un cántico de reconocimiento. *Porque me libraste de los ídolos.* Solemnidad y magnificencia de las cosas reales que constituyen un espectáculo activo; todo sirve. El poeta pregunta cuál es su sitio entre los servidores. *Porque me libraste de la muerte.* Horror y execración de una doctrina embrutecedora y homicida. Asunción del deber poético que consiste en encontrar a Dios en todas las cosas y hacerlas asimilables al Amor. Pausa. Lasitud de las cosas creadas. Sumisión pura y simple a la voluntad y a la ordinación divinas. *Bendito seas, Dios mío, porque me libraste de mí mismo y te has colocado entre mis brazos bajo la apariencia de este niño recién nacido.* El Poeta, llevando a Dios, entra en la Tierra Prometida." [12]

Lo dicho en ese escolio puede aun explicitarse con algunas observaciones complementarias. Recogemos por lo menos la aclaración de uno de los más abundosos comentaristas claudelianos, y añadimos, a nuestra vez, la conclusión que estimamos oportuna.

"No conozco que haya un más hermoso cántico de la paternidad cristiana" —destaca Jacques Madaule con referencia a uno de los pasajes fundamentales del *Magnificat* [13]. "A menos de suscitar un Dios sobre el altar con un trozo de pan y algunas gotas de vino, el hombre no puede hacer nada más grande que otro hombre semejante a Dios. Un hombre dotado de un cuerpo y de un alma inmortal, en quien Dios piensa desde toda eternidad. Dios podría crear esas almas según el número que se le ocurriese, en la expansión de su munificencia. Pero Él no ha querido realizar nada aquí abajo al margen de nuestra voluntad de seres libres. Cuando el ángel hace a María el anuncio que los siglos esperaban, fué preciso, para que la promesa se realizase, que la Virgen consintiese: *Ecce ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum* (San Lucas, I, 38). Y de igual modo ningún hombre puede nacer sin nuestro concurso. Dios necesita de nosotros para crear un alma nueva; le es necesario nuestro consentimiento... Por otra parte el misterio de la paternidad instituye entre Dios y nosotros una nueva y más íntima semejanza: ante todo Él es el Padre que, desde toda eternidad, se ha

[12] En la edición de las *Cinq grandes Odes*. (Cf. nota Nº 8.)

[13] Jacques Madaule, *Le génie de Paul Claudel*, París, Desclée de Brouwer, 1933, pág. 187.

engendrado un Hijo único, otro sí mismo igual a Él. Y toda la Creación no es más que la extensión magnífica de esa paternidad. En ese niño que le ha nacido, el poeta admira una doble semejanza. La de Dios y la suya propia y, detrás de él, la frondosidad innumerable de sus antepasados. He ahí el ser en el que somos uno sólo con Dios y con todas nuestras generaciones anteriores. Nacida en tierra extranjera, esa niñita se enlaza, sin embargo, a la raíz lejana y a la vieja casa de Villeneuve-sur-Fère, donde nació el poeta, y las campanas que sonaron para el bautismo del poeta, tienen algo que decir a la recién llegada. Gracias a ella ya no hay más lejanía ni exilio, el poeta tiene en común con los demás hombres el ser el padre de uno de ellos... Ahora se vuelve sin miedo hacia el pasado; evoca los años sombríos en que buscaba tanteando cuál es el lazo que puede unir a los mortales. Es éste: con el niño que nos da, Dios bendice la unión del hombre y de la mujer... La mujer que nos había arrebatado el Paraíso nos devuelve al Redentor". He ahí lo que el paganismo no conocía, el paganismo que no depositaba al niño en los brazos de los dioses. He ahí lo que ignoraba *Tête d'Or* (el personaje sin Dios del primer gran drama de Claudel). "Ahora, al poeta colmado sólo le queda descender, con entereza y con paz, la pendiente de la montaña tan penosamente escalada. El medio de la vida y el nacimiento de un niño son semejantes a ese corte y a esa cima en la historia del mundo que produjo la Encarnación, semejante a la separación de las aguas". En sus treinta y nueve años, el poeta, como el antiguo Josué, entra en la Tierra Prometida. En Canaán Josué arrojó a los heteos, a los amorreos, a los jebuseos y a cuantos la manchaban, después de lo cual la consagró al Señor. Hoy, el deber del hombre de fe continúa siendo el mismo, porque la vida no puede dejar de ser milicia. Pero los recursos del poeta no son los del sacerdote ni los del soldado. Al poeta le corresponde *la santificación lírica de la tierra.* Para eso ha recibido la palabra; para eso ha recibido en los brazos el niño que lo aproxima a los hombres y que lo aproxima a Dios... "Y como las Vísperas, que son el oficio de la tarde, concluyen con la bendición del Santísimo Sacramento, con la elevación de la custodia sobre la muchedumbre prosternada, así el poeta, al final de su *Magnificat,* eleva la voz sobre la tierra, sobre todos los hombres, y les da solemnemente la bendición vespertina. El *Magnificat* es la espléndida oración de la plenitud en la boca de María, y también en la de Claudel, su humilde devoto, que acepta ser poeta para la santificación del mundo,

como ella acepta ser la madre de Dios para la salvación de todos los hombres y el advenimiento del siglo futuro" [14].

A pesar de sus muchos armónicos o resonancias secundarias, la gozosa obstinación de las voces fundamentales del canto se mantiene nítidamente como los temas conductores de una fuga a través de sus variaciones: *Magnificat anima mea Dominus; et exultavit spiritus meus in Deo salutari meo.*

Según el impulso de esa exultación íntima, el versículo, aquí sin rima, se desarrolla en caudalosas volutas o se encrespa entrecortadamente hasta alcanzar su clímax en la irreprimible "bendición" del final, en la que se aunan las reminiscencias de varios salmos.

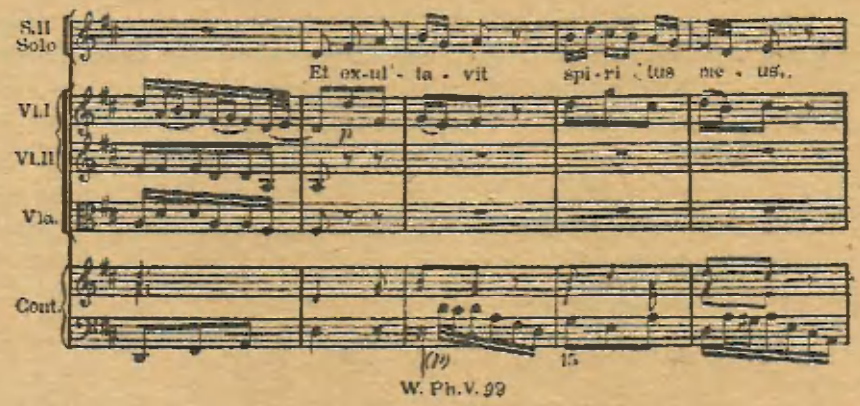
Sin forzar los términos de esta clase de paralelos entre uno y otro arte, no parece inoportuno emparentar el poema de Claudel con el Oratorio de Bach. En su *Magnificat*, en la parte cantable, el músico de Eisenach sigue el texto evangélico y, fiel a las tradiciones más gloriosas, se apoya, para la notación temática fundamental —*...et exultavit spiritus meus in Deo salutari meo*—, en el v° tono de la salmodia gregoriana [15]:

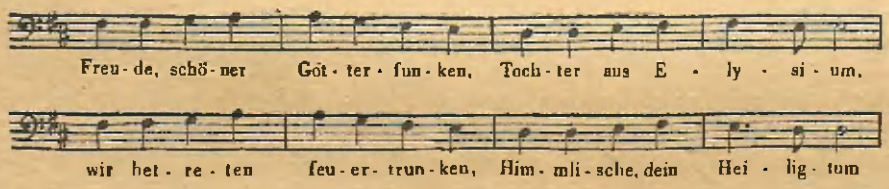
Et exsultá-vit spi- ri- tus mé- us *
má-gna qui pót-ens est: *

De parecida manera, entre las variaciones de su propia historia espiritual, el poeta parafrasea a su vez el mismo cántico evangélico, y sus desarrollos verbales —los que traducen aquel íntimo impulso gozoso— recuerdan

[14] *Le génie de Paul Claudel*, edición citada, págs. 181-191. Lo entrecomillado es traducción directa. Los puntos suspensivos marcan algunos cortes introducidos en atención al espacio.

[15] Transcribimos la modulación según la indica el R.P.D. Gregorio Mª Suñol, O.S.B., monje de Monserrat. (Cf. *Método completo para tres cursos de canto gregoriano*, según la Escuela de Solesmes. 8ª edición, Tournai, Bélgica, Desclée y Cía, 1934, pág. 48).

en mucho las irreprimibles vocalizaciones del motivo de la alegría en la creación del músico [16]:

Por su índole, es decir por el sentimiento que canta, este motivo evoca otro igualmente famoso pero no más admirable: el del Himno de la Novena Sinfonía de Beethoven. La letra de ese Himno, tomada de una oda de Schiller —*An die Freude*, "A la Alegría"— canta el fervor de la fraternidad humana —*Alle Menschen werden Brüder*... [17]— y esa alegría, y no otra, es la que manifiesta el mismo Beethoven [18]:



[16] J. S. Bach, *Magnificat. Philharmonia.* Partituren, scores, partitions. Wiener Philharmonischer Verlag. Viena, s. a.

[17] "Todos los hombres se vuelven hermanos..."

[18] Por vía de ejemplo nos limitamos a anotar escuetamente el motivo fundamental, que extraemos del complejo sinfónico.

Pero sólo la Caridad puede dar a los hombres una alegría plena, puesto que sólo ella es el único lazo humano sobrenaturalmente valedero. A cambio de una fraternidad de sesgo más bien laico (*Seid umschlungen Millionen! Diesen Kuss der ganzen Welt!*) [19] como la que campea si no en el Beethoven católico, sí en el Schiller deísta (*Brüder - überm Sternenzelt muss ein lieber Vater wohnen...*) [20], la Oda de Claudel pregona el único Amor que no defrauda. Canta la redención de las criaturas y afirma el dogma de la comunión de los santos.

El *Magnificat* del lírico de Francia constituye un ejemplo precioso de poesía que *celebra* [21]. La alegría que ella exalta es la única total, la única incontrastable. "*Quien tenga orejas de oír, oiga*" (San Lucas, XIV, 35).

Este es el texto del poema:

MAGNIFICAT

Mi alma magnifica al Señor.

¡Oh las lentas calles amargas de antes y el tiempo en que yo era uno y solo!
¡La marcha a través de París, la larga calle que desciende hacia Nuestra Señora!
¡Entonces, como el joven atleta que se dirige hacia el Óvalo en medio del grupo solícito de sus amigos y de sus adiestradores,
Y éste le habla al oído, y, al brazo que abandona, otro le ajusta la banda que le ciñe los tendones,
Caminaba entre los pies precipitados de mis dioses!
¡Menos murmullos hay en el bosque durante el veranito de San Juan,
Menos numeroso gorjeo en Damasco cuando al relato de las aguas que descienden tumultuosamente de los montes
Se une el suspiro del desierto y la agitación en la tarde de los altos plátanos en el aire ventilado,
Que palabras en este corazón juvenil henchido de deseos!

---

[19] "¡Abrazaos, multitudes!" "¡Este beso al mundo entero!"

[20] "Hermanos sobre el pabellón estrellado debe habitar un Padre amante..."

[21] Cf. A. J. Battistessa, *Rainer María Rilke. Itinerario y estilo.* Buenos Aires, "Ollantay", 1950, pág. 97 y sigs.

¡Oh, Dios mío, un adolescente y el hijo de la mujer te es más grato que un toro de pocos años!
Y me comporté frente a ti como el luchador que se doblega,
No porque se crea débil, sino porque el otro es más fuerte.
Me has llamado por mi nombre
Como quien lo conoce, me has elegido entre todos los de mi edad.
¡Oh, Dios mío, tú sabes en qué medida el corazón de los jóvenes rebosa de afecto y cómo no se complace en su vanidad y en su inmundicia!
¡Y he aquí que de pronto eres alguien!
Fulminaste a Moisés con tu fuerza, pero eres para mi corazón cual un ser sin pecado.
¡Oh, como soy en verdad hijo de mujer, porque he aquí que la razón, y la lección de los maestros, y el absurdo, todo ello nada puede
Frente a la violencia de mi corazón y frente a las manos tendidas de este niñito!
¡Oh lágrimas! ¡Oh corazón demasiado débil! ¡Oh venero del llanto que restalla!
Venid, fieles, y adoremos a este niño recién nacido.
¡No me creas tu enemigo! No comprendo, y no veo, y no sé donde te hallas. Pero vuelvo hacia ti este rostro cubierto de lágrimas.
¿Cómo no amar a quien nos ama? Mi espíritu ha exultado en mi Salvador. Venid, fieles, y adoremos a este pequeñuelo que nos ha nacido.
—Y ahora ya no soy un recién llegado, sino un hombre en el medio de su vida, que sabe,
Que se detiene y se mantiene en pie con entereza y paciencia y que mira a todas partes.
Y con este espíritu y este ruido que has puesto en mí,
He aquí que he suscitado muchas palabras e historias inventadas, y personas concertadas en mi corazón con sus diferentes voces.
Y ahora, ya suspendido el largo debate,
He aquí que me oigo cual otro ser que, completamente solo, y, hacia ti, empieza
A cantar con voz plural como el violín rozado por el arco en la doble cuerda.
Puesto que aquí sólo tengo por residencia este terreno arenoso y la vista ininterrumpida sobre las siete esferas de cristal superpuestas.
Estás aquí conmigo, y despaciosamente, para ti sólo, voy a componer un hermoso cántico, como un pastor que sobre el Carmelo mira una nubecilla.

En este mes de diciembre y en esta canícula del frío, cuando todo abrazo se comprime y aprieta, y en esta misma noche toda relumbrante,
El espíritu de la alegría me penetra en el cuerpo no menos derechamente
Que cuando la palabra fué dirigida a Juan en el desierto bajo el pontificado de Caifás y de Anás, siendo
Herodes tetrarca de Galilea, y su hermano Filipo de Iturea y de la región Traconite, y Lisanias de Abilina.

¡Oh Dios mío, que nos hablas con las mismas palabras que te dirigimos,
En este día no estimas menos mi voz que la de cualquiera de tus hijos o que la de María tu servidora,
Cuando en la superabundancia de su corazón clamó hacia ti porque habías tenido en cuenta su humildad!
¡Oh madre de mi Dios! ¡Oh mujer entre todas las mujeres!
¡Has llegado pues hasta mí después de este largo viaje, y he aquí que todas las generaciones en mí hasta mí te han llamado bienaventurada!
Por eso, tan pronto como entras, Isabel escucha,
Y he aquí ya el sexto mes de la que había sido llamada estéril.
¡Oh qué cargado de alabanzas está mi corazón y qué trabajoso le es elevarse hacia Ti,
Como el pesado incensario de oro repleto de incienso y de carbones encendidos,
Que tras de volar un instante al extremo de su cadenilla desplegada
Vuelve a descender, dejando en su lugar
Una gran nube de humo espeso en los destellos del sol!
¡Que en mí el ruido se haga voz y que la voz se haga palabra!
Entre todo el universo que tartamudea, déjame preparar mi corazón como a alguien que sabe lo que tiene que decir,
Porque esta profunda exultación de la Criatura no es vana, ni lo es ese secreto que guardan las Miríadas celestes en una exacta vigilia:
¡Que mi palabra equivalga a su silencio!
¡Ni esa bondad de las cosas, ni ese estremecimiento de las cañas huecas, cuando sobre el viejo túmulo entre el Caspio y el Aral,
El Rey Mago fué testigo de una gran preparación en los astros.
¡Pero que yo encuentre tan sólo la palabra precisa, que yo exhale tan sólo
Esa palabra de mi corazón, cuando la haya encontrado, y que muera en seguida, habiéndola dicho, y que incline en seguida
La cabeza sobre el pecho, habiéndola dicho, como el anciano sacerdote que muere consagrando!

Bendito seas, Dios mío, que me has librado de los ídolos,
Y que haces que no adore sino a Ti, y no a Isis o a Osiris,
O a la Justicia, o al Progreso, o a la Verdad, o a la Divinidad, o a la Humanidad, o a las Leyes de la Naturaleza, o al Arte o a la Belleza.
Y que no has permitido que existan todas esas cosas que no son, o el Vacío dejado por tu ausencia.
Como el salvaje que se construye una piragua y que con una tabla de más fabrica a Apolo,
Así todos esos habladores de palabras con la demasía de sus adjetivos se han fraguado monstruos sin sustancia,
Más huecos que Moloch, devoradores de niños, más crueles y más horripilantes que Moloch.
Tienen sonido y no tienen voz, un nombre pero falta la persona,

Y el espíritu inmundo está ahí, llenando los lugares desiertos y todas las cosas vacantes.
Señor, me has librado de los libros y de las Ideas, de los Ídolos y de sus sacerdotes,
Y no has permitido que Israel sirva bajo el yugo de los Apocados.
Sé que no eres el Dios de los muertos, sino el de los vivos.
No honraré a los fantasmas y a los muñecos, ni a Diana, ni al Deber, ni a la Libertad y al buey Apis.
Y vuestros "genios", y vuestros "héroes", vuestros grandes hombres y vuestros superhombres, participan del horror de todos esos desfigurados.
Porque yo no soy libre entre los muertos,
Y existo entre las cosas que son y las obligo a que me tengan por indispensable.
Y deseo no ser superior a nada, pero sí un hombre *justo*,
Justo como tú eres perfecto, justo y viviente entre los demás espíritus reales.
¡Qué me importan vuestras fábulas! ¡Dejadme tan sólo asomar a la ventana y desplegar la noche y hacer restallar ante mis ojos en una cifra simultánea
Lo innumerable como otros tantos ceros a continuación del 1 coeficiente de mi necesidad!
¡Es verdad! Después del día tú nos has dado la Gran Noche y la realidad del cielo nocturno.
Como yo estoy aquí, ese cielo está ahí con los millares de millones de su presencia,
Y nos firma sobre el papel fotográfico con las 6.000 Pléyades,
Como el criminal con la impresión de su pulgar entintado sobre las páginas del expediente de su proceso.
Y el observador busca y encuentra los ejes y los rubíes, Hércules o Alción, y las constelaciones
Parecidas al broche sobre el hombro de un pontífice y a grandes ornamentos cargados de pedrería multicolor.
Y aquí y allá en los confines del mundo donde el trabajo de la creación se termina, las nebulosas,
Como, cuando el mar violentamente sacudido y revuelto
Vuelve a la calma, se ve aún por todos los lados la espuma y las grandes placas salinas que suben.
Así el cristiano en el cielo de la fe siente palpitar la Fiesta de Todos los Santos de sus hermanos vivientes.
¡Señor, no es el plomo o la piedra o la madera carcomida lo que acopias para tu servicio,
Y ningún hombre se consolidará en la actitud de aquel que ha dicho: *Non serviam!*
¡No es la muerte lo que vence a la vida, sino vida lo que destruye a la muerte, y ésta no puede prevalecer contra aquélla!
¡Has derribado los ídolos,
Has depuesto de su asiento a todos esos poderosos, y has querido por servidor a la llama misma!
¡Como cuando en un puerto en pleno movimiento se ve la oscura muchedumbre de los trabajadores cubrir los muelles y agitarse a lo largo de los barcos,
Así ante mis ojos las estrellas hormigueantes y el inmenso cielo activo!
Estoy retenido y no puedo escaparme, como una cifra prisionera de la suma.

¡Ya es tiempo! Para la tarea que me ha sido asignada sólo la eternidad puede ser suficiente.
Y sé que soy responsable, y creo en mi amo como él cree en mí.
Tengo fe en tu palabra y no necesito documento.
Por eso rompamos las trabas de los sueños y pisotéemos los ídolos, y abracemos la cruz con la cruz.
Porque la imagen de la muerte produce la muerte, y la imitación de la vida
La vida, y la visión de Dios engendra la vida eterna.

¡Bendito seas, Dios mío, que me has librado de la muerte!
¡Así, con el rostro descubierto, con fuerte voz,
Cantó María, hermana de Moisés,
Sobre la otra orilla del mar que había tragado a Faraón,
Porque he aquí que el mar está ya detrás de nosotros!
Porque has recogido a Israel, tu hijo, habiéndote acordado de tu misericordia,
Y has hecho subir hasta ti a este humillado, tendiéndole la mano como a un hombre que sale del foso.
Detrás de nosotros el mar confuso con sus olas entrechocadas,
Pero tu pueblo a pie enjuto lo atraviesa por el camino más corto detrás de Moisés y de Aarón.
¡El mar detrás de nosotros y frente a nosotros el desierto de Dios y las montañas horribles entre los relámpagos,
Y la montaña, en el relámpago que la muestra y la absorbe alternativamente, parece saltar como un morueco,
Como un potro que se debate bajo la carga de un hombre demasiado pesado!
¡Detrás de nosotros el mar que ha tragado al Persecutor, y el caballo con el hombre armado como un lingote de plomo ha descendido a la profundidad!
¡Así la antigua María, y así en el jardincillo de Hebrón
Se estremeció íntimamente la otra María cuando vió los ojos de su prima que le tendía las manos
Y que la espera de Israel comprendió que ella era la elegida!
¡Y a mí, como sacaste a José de la cisterna y a Jeremías de la mazmorra,
Así me has salvado de la muerte y así clamo a mi vez,
Porque en mí se han obrado grandes cosas y porque el Santo es su nombre!
¡Has puesto en mi corazón el horror a la muerte, mi alma no tolera la muerte!
¡Sabios, epicúreos, maestros del noviciado del Infierno, prácticos de la introducción a la Nada,
Brahamanes, bonzos, filósofos, tus consejos, Egipto, vuestros consejos,
Vuestros métodos y vuestras demostraciones y vuestra disciplina,
Nada me reconcilia con vosotros, estoy vivo en vuestra noche abominable, levanto mis manos en la desesperación, levanto las manos en la ansiedad y el transporte de la esperanza salvaje y sorda!

Quien ya no cree en Dios, ya no cree en el Ser, y quien odia al Ser, odia su propia existencia.
Señor, te he encontrado.
¡Quien te encuentra, ya no tolera la muerte,
Y lo interroga todo unido a ti y con esa intolerancia de la llama que has depositado en él!
Señor, no me has puesto aparte como una flor de invernadero,
Como el monje negro bajo la cogulla y el capuchón, que cada mañana florece áureamente para la misa del alba,
Pero me has plantado en lo más compacto de la tierra
Como la seca y tenaz gramilla invencible que atraviesa el antiguo loes y las capas de arena superpuestas.
Señor, has depositado en mí un germen no de muerte sino de luz;
Ten paciencia conmigo porque no soy uno de tus santos
Que trituran con la penitencia la corteza amarga y dura,
Consumidos por todas partes por sus propias obras como una cebolla por sus raíces;
—¡Tan débil que se la cree marchita! Pero hela ahí operando de nuevo, y no interrumpe su faena y su química pacientes y morosas.
¡Porque no sólo necesito dominar este cuerpo, sino también de todo este mundo en bruto, procurarme
Lo necesario para comprenderlo y disolverlo y asimilarlo
En ti, y no ver ya nada
Que en mí sea refractario a tu luz!
Porque hay quienes con los ojos y con las orejas ven y oyen,
Pero yo miro y escucho sólo con el espíritu.
¡Veré con esa luz tenebrosa!

¡Mas qué me importan las cosas vistas con la mirada del ojo que me las hace visibles,
Y la vida que recibo, si no la doy, y todo eso a lo que soy ajeno,
Y toda realidad que no es tu realidad misma,
Y esta muerte, que llamamos vida, al lado de tu Vida!
¡Me siento harto de vanidad! ¡Tú ves que estoy sometido a la vanidad, no queriéndolo!
¡A qué se debe que observe tus obras sin complacencia!
¡Que no se me hable más de la rosa! Ningún fruto tiene ya sabor para mí.
Esa muerte que me has quitado, ¿qué es al lado de la verdad de tu presencia
Y de esa nada indestructible que soy yo
Y con la que me es preciso sostenerte?
¡Oh lentitud del tiempo! No puedo más y soy como el que apoya la mano sobre el muro.
El día sigue al día, pero he aquí el día en que el sol se detiene.
He aquí el rigor del invierno —¡Adiós, oh hermoso estío!—, la zozobra y el pasmo de la inmovilidad.
Prefiero lo absoluto. No me devuelvas a mi mismo.

¡He aquí el frío inexorable, he aquí sólo a Dios!
¡En ti soy anterior a la muerte! —Y he aquí el año que ya recomienza.
En otro tiempo me sentía con mi alma como un bosque desmesurado.
Que no se deje de oír, tan pronto como se deja de hablar, a un pueblo con más voces murmurantes que las que tiene la Historia y la Novela,
(Y muy pronto empieza la mañana, o es Domingo y se oye una campana entre los hombres.)
Pero ahora los vientos alternativos se han callado y las hojas mismas a mi alrededor descienden en masas espesas.
Y procuro hablarle a mi alma: *¡Oh alma mía, todos los países que hemos visto,*
Y todas las gentes, y los mares tantas veces atravesados!
Y mi alma se comporta como alguien que sabe y prefiere no responder.
Y en cuanto a esos enemigos del Cristo que están a nuestro alrededor: *¡Toma tus armas, oh guerrera!*
Pero a mí, como a un niño que con una pajuela molesta al diminuto escorpión repulsivo, no me es posible llegar hasta su atención.
"*¡Paz! ¡regocíjate!*
Y di: ¡No es empleando palabras como mi alma magnifica al Señor!
El alma pide no seguir siendo un límite, rehusa ser un obstáculo para su santa voluntad.
Ello es preciso, el estío ha terminado, y ya no queda follaje, ni ninguna cosa pasajera, salvo Dios solo.
¡Y miro, y contemplo la campaña despojada; y la tierra dondequiera desnuda como un anciano que no ha hecho mal!
Vedla solemnemente, a imagen de la muerte, en el trance en que va a recibir la labranza de otro año de ordinación,
Como el sacerdote echado sobre el propio rostro entre sus dos asistentes, como un diácono cuando va a recibir la orden suprema,
Y la nieve sobre ella desciende como una absolución."
Y sé, y recuerdo,
Y vuelvo a ver aquel bosque, al día siguiente de Navidad, antes que el sol estuviese alto,
Enteramente blanco, como un sacerdote, vestido de blanco y del que sólo se ven las manos color de aurora,
(Todo el bosque como aprisionado en el espesor y la materia de un vidrio oscuro),
Blanco desde el tronco hasta las más finas ramitas y hasta el mismo color
Del rosado de las hojas muertas y el verde almendra de los pinos,
(Mientras el aire durante las largas horas de paz y de noche se decanta como un vino tranquilo),
Y el largo hilo de araña cargado de pelusa da testimonio a la recolección del orante.
"Quien participa de las voluntades de Dios, debe participar de su silencio.
Únete plenamente a mí. ¡Callémonos juntos frente a la mirada de todos!
Quien da la vida, debe aceptar la muerte."

EDITORIAL PLANTÍN

De nuestro fondo editorial

Wladimiro Solowiew:
Los Fundamentos Espirituales de la Vida
$ 30.—

Luis Jugnet:
Rudolf Allers o el Anti-Freud
$ 25.—

Hugo Rahner:
Teología de la Predicación
$ 30.—

G. K. Chesterton:
La Reina de las Siete Espadas
$ 40.—

Gustavo Corçao:
Tres Hectáreas y una Vaca
$ 40.—

San Basilio:
Discursos a los Jóvenes - La Avaricia
$ 20.—

Eteria:
Itinerario
$ 20.—

Solicite catálogo

Pedidos a:

PLANTIN, S. R. L.

Avda. de Mayo 634 T. E. 34-5139

Casilla 2792 - Buenos Aires

Novedades KRAFT

Colección Vértice

EL AGUILA Y LA ROCA, de Frances Winwar. Vida romancesca de Napoleón, a través de las Memorias de un condiscípulo suyo ..... $ 32.—

VESUBIO Y PAN, de Carlo Bernati. Novela de costumbres, cuya trama se desarrolla en las capas inferiores del pueblo napolitano ..... $ 28.—

Varios

50 SEMBLANZAS ARGENTINAS, de Carlos M. Caffaro Rossi. Bosquejos y biografías breves de cincuenta personalidades del país, destacadas en algunas de las actividades sociales y políticas ..... $ 32.—

Libros de bolsillo

HORAS DE ANGUSTIA, de Joseph Hayes. Un apacible lugar que se transforma en cubil de fieras por tres fugados de la cárcel que dominan los actos de toda una familia ..... $ 10.—

EL CASO O'HARA, de Eleazar Lipsky. Jim Curtayne, el abogado defensor de O'Hara, lucha para salvar a éste de las garras del astuto y brillante fiscal Barra ..... $ 8.—

Reconquista 319

LIBRERIA: Florida 681

SAPIENTIA

Revista Tomista de Filosofía

(Trimestral)

Director: OCTAVIO N. DERISI

Suscripción anual .... $ 50.—

Número suelto ..... $ 12.—

Dirección y Administración:
Seminario Mayor "San José", 24-65 y 66,
Ciudad Eva Perón (Rep. Argentina)

Adhesión

DOMINGO RETONDARO

Fabricante de máquinas
modernas para panaderías

Carril 953 - Indio 5459
BUENOS AIRES

Bendito seas, Dios mío, que me has librado de mi mismo,
Y que haces que no coloque mi bien en mí mismo y en el estrecho calabozo en que Teresa vió emparedados a los malditos,
Sino en tu sola voluntad,
Y no en bien alguno, sino en tu sola voluntad.
¡Feliz no el que es libre, sino aquél a quien determinas como una flecha en el carcaj!
Dios mío, que al principio de todo y de ti mismo has puesto la paternidad,
Bendito seas porque me has dado este niño,
Y asentado conmigo algo con que pueda devolverte la vida que me has dado,
Y he aquí que soy su padre juntamente Contigo.
No soy yo el que engendra, no soy el que soy engendrado.
Bendito seas porque no me has abandonado a mí mismo,
Y porque me has aceptado como una cosa que sirve y que es buena para el fin que te has propuesto.
He aquí que ya no me temes como a esos orgullosos y a esos ricos a los que has despedido vacíos de todo.
Has puesto en mí tu potencia que es la de la humildad con que te anonadas delante de tus obras,
En este día de sus generaciones en que el hombre recuerda que es polvo, y he aquí que me he convertido contigo en un principio y en un comienzo.
¡Como tuviste necesidad de María y del linaje de todos tus antepasados,
Antes que su alma te magnificase y que tú recibieses de ella grandeza a los ojos de los hombres,
Así has tenido necesidad de mí a mi vez, así has querido, oh maestro,
Recibir de mí la vida como entre los dedos del sacerdote que consagra, y colocarte por ti mismo en esta imagen real entre mis brazos!
Bendito seas porque no permanezco único,
Y porque de mí ha salido existencia, y suscitación de mi niño inmortal, y porque de mí a mi vez en esta imagen ya por siempre real, de un alma unida con mi cuerpo,
Has recibido semblante y dimensión.
He aquí que no es una piedra lo que tengo en los brazos, sino este hombrecito que grita y agita los brazos y las piernas.
Heme aquí unido a la ignorancia y a las generaciones de la naturaleza y ordenado para un fin que me es ajeno.
Eres pues tú, recién llegada, y puedo verte por fin.
Eres tú, alma mía, y puedo ver por fin tu rostro,
Como un espejo que acaba de serle retirado a Dios, todavía desnudo de cualquier otra imagen.
De mí mismo nace algo ajeno,
De este cuerpo nace un alma, y de este hombre exterior y visible
Un no sé qué secreto y femenino con un extraño parecido.
¡Oh, hija mía, oh pequeñuela parecida a mi alma esencial, y a la que le es necesario retorno semejante

Cuando el deseo será purgado por el deseo!
¡Bendito seas, Dios mío, porque en mi lugar nace un niño sin orgullo,
(Así en el libro en lugar del poeta hediondo y duro
El alma virginal sin defensa y sin cuerpo enteramente donante y acogida),
De mí nace algo nuevo con un extraño parecido!
A mí y al matorral profundo de todos mis antepasados nos despunta un ser nuevo.
Estábamos exigidos según el orden de nuestras generaciones
Para que a esta especial voluntad de Dios le sean preparadas la sangre y la carne.
¿Quién eres tú, recién llegada, extranjera? ¿Y qué vas a hacer con estas cosas que nos pertenecen?
Ese color de nuestros ojos, esa postura de nuestro corazón.
¡Oh niña nacida en suelo extranjero! ¡Oh corazoncito de rosa! ¡Oh manojito más fresco que un gran ramillete de lilas blancas!
Dos ancianos te esperan en la vieja casa natal toda resquebrajada, reparada con barrotes y garfios.
¡En el mismo campanario te esperan para tu bautismo las tres campanas que tocaron para tu padre, parecidas a ángeles y a muchachitas de catorce años,
A las diez de la mañana cuando el jardín perfumea y cuando todos los pájaros cantan en francés!
¡Te espera el grueso planeta que se destaca sobre el campanario y que en el cielo estrellado es como un *Pater* entre las pequeñas *Ave*,
Cuando el día se extingue y se empieza a contar sobre la iglesia dos tenues estrellas parecidas a las Vírgenes Paciencia y Evodia!
Ahora entre yo y los hombres algo ha cambiado puesto que soy padre de uno de ellos.
No odia la vida quien la ha dado y no dirá que no comprende.
Como ningún hombre es por sí mismo, tampoco es para sí mismo.
La carne crea la carne, y el hombre al niño que no es para él, y el espíritu
La palabra dirigida a otros espíritus.
Como la nodriza incómoda con la leche desbordante, así el poeta con la palabra que alienta en él y que está destinada a otros.
¡Oh dioses sin pupila de los antiguos, en los que no se refleja la muñequilla! ¡Apolo Loxias, el de las rodillas abrazadas en vano!
¡Oh Cabeza de Oro en el cruce de los caminos, he aquí que para derramar ante el suplicante tienes algo que no es tu sangre vana y el juramento sobre la piedra céltica!
La sangre se une a la sangre, el espíritu desposa al espíritu,
Y la idea salvaje al pensamiento escrito, y la pasión pagana a la voluntad razonable y ordenada.
Quien cree en Dios es su acreditado. Quien tiene al Hijo tiene al Padre consigo. ¡Estrecha al texto viviente y a tu Dios invencible en ese documento que respira!
Toma ese fruto que te pertenece y esa palabra que te está exclusivamente dirigida.
¡Dichoso el que lleva en sí la vida de los demás hombres y no su muerte, como un fruto que madura en tiempo y lugar, y tu pensamiento creador centrado en él!

¡Ese hombre es como un padre que reparte su sustancia entre sus hijos,
Y como un árbol despojado hasta el último fruto, en el que se advierte la magnificencia de Dios que colma a los hambrientos de bienes!

Bendito seas, Dios mío, que me has introducido en esta tierra de mi afán postmeridiano,
Como hiciste pasar a los Reyes Magos a través de la emboscada de los tiranos y como introdujiste a Israel en el desierto,
Y como después de la larga y severa ascensión un hombre que ha alcanzado el tope de un monte desciende por la otra pendiente.
Moisés murió en la cima de la montaña, pero Josué entró con todo su pueblo en la tierra prometida.
Después de la larga ascensión, después de las largas etapas entre la nieve y los nublados,
Se siente como un hombre que empieza a descender, sujetando por la brida, con la mano derecha, su caballo.
Y sus mujeres lo siguen sobre los caballos y los asnos, y lo siguen los niños en los bastos, y el material de guerra del campamento, y las Tablas de la Ley,
Y él oye detrás de sí en la niebla el rumor de todo un pueblo que marcha.
¡Y he aquí que ve al sol levante a la altura de sus rodillas como una mancha rosada entre algodones,
Y que el vapor se atenúa y que bruscamente
Toda la Tierra Prometida se le aparece en una luz deslumbradora como una doncella intacta,
Enteramente verde y empapada y goteante como una mujer que sale del baño!
¡Y por todas partes desde el fondo del abismo se ven levantarse en el aire húmedo grandes vapores blancos,
Como islas que sueltan las amarras, como gigantes cargados de odres!
En cuanto a él, no muestra ni sorpresa ni curiosidad en el rostro, y ni siquiera mira a Canaán y sólo atiende al primer paso que ha de dar para el descenso.
Porque su empresa no es la de entrar en Canaán, sino la de ejecutar tu voluntad.
¡Por eso, seguido por todo su pueblo en marcha, emerge en la luz del sol levante!
No necesitó verte sobre el Sinaí, en su corazón no hay duda ni titubeo.
Y lo que no está en tu mandamiento es para él cosa nula.
Para él no hay belleza en los ídolos, ni interés en Satanás, ni existencia en lo que no es.
¡Con la misma humildad con que detuvo al sol,
Con la misma modestia con que midió lo que le era entregado
(Nueve tribus y media tribu del otro lado y dos tribus y media tribu de este lado del Jordán),
La tierra de tu promesa sensible,
Déjame invadir tu residencia inteligible en esta hora postmeridiana!
¡Puesto que nada vale cualquier posesión y goce y propiedad y concertamiento
En comparación con la inteligencia del poeta que con varias cosas en conjunto hace una sola,
Puesto que comprender es rehacer

La cosa misma que hemos asumido en nosotros,
Permanece conmigo, Señor, porque la tarde se aproxima, y no me abandones!
¡No me pierdas con los Voltaire y los Renán, y los Michelet, y los Hugo, y todos los demás infames!
Su alma yace con los perros muertos, sus libros se han unido al estiércol.
Están muertos, y después de su muerte su nombre mismo es un veneno y una podredumbre.
Porque has dispersado a los orgullosos y no pueden estar juntos,
Ni comprender, sino sólo destruir y disipar y entremezclar.
Déjame ver y oír todas las cosas con la palabra
Y saludar a cada una por su nombre con el vocablo que la ha suscitado.
Mira esta tierra que es tu criatura inocente. ¡Líbrala del yugo del infiel y del impuro y del amorreo, porque ha sido hecha para Ti y no para él!
¡Líbrala por mi boca de la alabanza que te debe y, como el alma pagana que languidece después del bautismo, que reciba por todas partes la autoridad y el evangelio!
¡Como las aguas que se levantan de la soledad se abaten con un retumbo de trueno sobre los campos refrescados,
Y como cuando se aproxima la estación anunciada por el vuelo chillón de las aves,
El labrador se afana en todas partes limpiando el foso y el arroyo, reedificando los diques y abriendo su campo terrón a terrón con la reja y la azada,
Así como yo he recibido el alimento de la tierra, que ella reciba a su vez el mío como una madre lo recibe de su hijo,
Y que la árida beba a borbotones la bendición, por todas las aberturas de su boca, como un agua carmesí,
Como un prado profundo que bebe con las compuertas totalmente levantadas, como el oasis y la huerta por la raíz de su trigo, y como la mujer de Egipto en el doble flanco de su Nilo!
¡Bendición sobre la tierra! ¡Bendición del agua sobre las aguas! ¡Bendición sobre los cultivos! ¡Bendición sobre los animales según la distinción de su especie!
¡Bendición sobre todos los hombres! ¡Acrecentamiento y bendición sobre la obra de los buenos! ¡Acrecentamiento y bendición sobre la obra de los malos!
¡No es el Invitatorio de Maitines, ni el *Laudate* en la ascensión del sol y el cántico de los Niños en la hornalla!
¡Pero es la hora en que el hombre se detiene y considera lo que ha hecho él mismo y su obra unida a la de la jornada,
Y todo el pueblo se congrega en él para el Magnificat a la hora de las Vísperas cuando el sol abarca y mide la tierra,
Antes que comiencen la noche y la lluvia, antes que en la noche comience la larga lluvia sobre la tierra sementada!
Y heme aquí como un sacerdote que revestido por el amplio manto de oro está de pie frente al altar abrasado y al que sólo se le puede ver el rostro y las manos con color de hombre,
Y mira frente a frente con tranquilidad, en la fuerza y la plenitud de su corazón.

A su Dios en la custodia, sabiendo perfectamente que estás ahí bajo los accidentes del ázimo.
¡Y en seguida va a tomarte entre sus brazos, como María te tomó entre sus brazos,
Y, mezclado a ese grupo que reunido en el coro oficia entre el sol y el humo del incienso,
Va a mostrarte a la oscura generación que llega,
La luz para la revelación de las naciones y la salvación de tu pueblo Israel,
Según lo que juraste una sola vez a David, habiéndote acordado de tu misericordia,
Y según la palabra que diste a nuestros padres, a Abrahán y a su simiente en todos los siglos. ¡Así sea!

Con el *Explicit* que cierra el texto original del *Magnificat* cerramos también su versión castellana. Una vez que han hablado los grandes poetas, sus traductores y comentaristas deben callarse.

ÁNGEL J. BATTISTESSA

EVELYN WAUGH

Con su primera novela, "*Decline and Fall*", publicada en 1928, Evelyn Waugh se convirtió en el novelista del grupo de los "Jóvenes talentos" del 1920. Se convirtió así, de un salto, en uno de los novelistas de primera fila de ese momento, y, desde entonces, sigue siéndolo. Al mismo tiempo, su talento, como el de otros novelistas, ha evolucionado con los años y, a veces, le resulta difícil conseguir que sus admiradores lo sigan en su evolución.

Evelyn Waugh anunció recientemente que en los próximos años se ocuparía con interés creciente de la forma literaria y de la religión; y agregó a su profecía que un mundo decadente que volvía a las catacumbas, sin duda se interesaría cada vez menos por esos asuntos. No corresponde aquí dilucidar si era justificado su pesimismo con respecto a la marcha del mundo, pero las dos pruebas a que Waugh se somete sirven tanto para su obra pasada como para la futura.

La crítica que se hace de cómo Waugh maneja a sus personajes demuestra cierta incomprensión de sus intenciones. Se le ha criticado por su falta de piedad, lo que no es exacto. Hay motivos para decir que sus obras primeras, por brillantes y divertidas que sean, pintan el cuadro de una sociedad irremediablemente frívola. Son evidentemente sinceras ciertas observaciones hechas al pasar, tal como la de Adam Symes, en "*Vile Bodies*", cuando dice que esa banalidad lleva inevitablemente a la catástrofe; hay ingenio en el final de esta misma obra en que anuncia otra guerra mundial, sin aclarar entre quiénes será la guerra.

Sin embargo, si del retrato de la sociedad en general pasamos al de los individuos, no cabe ya la crítica de falta de piedad, pues los personajes de sus

dos primeras novelas, "*Declin and Fall*" y "*Vile Bodies*", son demasiado irreales para que se discuta el grado de simpatía con que se les describe. Nadie se acongoja por la muerte de Prendergast o de Agata Runcible porque evidentemente no son personas verdaderas. En la obra en que trabajaba cuando estalló la guerra y que publicó en forma incompleta con el título de "*Obra Suspendida*", Waugh pone en boca de John Plant, el novelista de cuentos policiales, la descripción de lo que, al menos en sus obras tempranas, es su actitud con respecto a sus personajes:

"Si la novela espera dar soluciones, debe reducir sus problemas a ecuaciones, los hombres a símbolos. Siempre que me recomiendan un libro porque "sus personajes viven", lo miro con recelo. No hay cabida en la literatura para un hombre vivo, real y con iniciativa propia. Cuando más, el autor quizá arme un zoo a lo Dickens, en el que sus personajes viven detrás de rejas, a oscuras y salen dos veces por noche a dar un paseo debajo de los faroles; entran al crujir del látigo, deslumhrados, ensordecidos y dopados, hacen sus pruebas a tropezones y huyen precipitadamente otra vez hacia las jaulas, detrás de las cuales la auténtica vida —comer y hacer el amor— ocurre fuera de la vista del publico. "¿Son leones de verdad?". "Sí, querido". "¿No nos comerán?". "No, querido, el hombre no los deja"— es a eso a lo que los críticos se refieren generalmente cuando hablan de "vida". La solución de todos los tiempos ha consistido en reducir el hombre a una abstracción, fácil de manejar"...

El caso es muy distinto cuando pasamos a la tercera y cuarta novela: "*Black Mischief*" y "*Un Puñado de Tierra*". Desde este punto de vista, "*Un Puñado de Tierra*" es una novela de transición. Es fácil creer que Tony Last pueda haber perecido en la selva de las Guayanas o que se le pueda haber retenido allí en una especie de cautiverio eterno. Cuesta creer que, en la realidad, esté perpetuamente condenado a leerle Dickens a un loco, Todd. Pero también hay que reconocer que, si nos atenemos a la obra autobiográfica de Waugh: "*Noventa y dos Días*" algunos de los rasgos característicos de Todd son tomados de un tal Christie, a quien Waugh conoció en la selva de las Guayanas, y que había heredado la afición por Dickens del Padre Mather, que también vivía en esas regiones. Pero en la novela, Waugh transforma deliberadamente la realidad en irrealidad, lo que resulta divertido, pero no real. Toda la primera parte del libro es, por el contrario, muy real: nos entristece la muerte del muchacho John Last, y nos deja indiferentes la de

Ágata Runcible y Prendergast. Nos repugna el egoísmo despiadado con que sólo se engaña a sí misma Brenda, y nos da lástima la bondad tonta y pasiva de Tony.

Pero sólo en "*Retorno a Brideshead*" estamos frente a lo que puede llamarse una novela tridimensional —una novela sobre cuyos personajes emitimos juicios como si fueran gente viva.

Sin embargo, esto no implica de ninguna manera que las primeras novelas deban desecharse por superficiales, ni que en ellas estén ausentes las influencias religiosas que tanto predominan en sus últimas obras. En "*Vile Bodies*" lo central del carácter de la Sra. Ape —especie de Sludge [1] del siglo xx— es que, a pesar de todo lo absurdo y vulgar de su evangelismo comercializado, ella cree firmemente en su propio evangelio y en la existencia de un fuego infernal para los ángeles desviados.

En esta novela también, aparece un jesuita, el Padre Rothschild. El mismo Waugh no negará que hoy conoce mejor a los jesuítas que entonces. Dicho sea al pasar, pero taxativamente, un judío no puede nunca entrar en la Orden de los Jesuítas, y, además, nada es más descabellado e improbable que el hecho de que un jesuíta, en la Inglaterra del siglo xx, esté en posesión de los secretos de todos o que asistiera a reuniones confidenciales con el Primer Ministro. Sin embargo, si Waugh, en aquel entonces estaba poco enterado de la manera de hablar de los jesuítas, la novela muestra a las claras que ya había empezado a vislumbrar que existen ciertos hombres con un mensaje que trasmitir a la humanidad, y que ésta, a su propio riesgo, lo desoye — hombres en posesión de un secreto, que no podía precisar cuál era.

Estas dos novelas, "*Decline and Fall*" y "*Vile Bodies*", son las que Waugh escribió antes de convertirse al catolicismo. Esto no significa que lo que apenas aparecía a través de la actuación del Padre Rothschild adquiriera volumen en las obras que siguieron inmediatamente a su conversión. Muy por el contrario. Desde este punto de vista la obra de Waugh se divide en 3 períodos aunque en las novelas que siguieron inmediatamente a su conversión —segundo período—, "*Un Puñado de Tierra*" y "*Black Mischief*", es verdad, que parodia las costumbres de los Cismáticos Orientales. A pesar de esto y de que el misionero católico en "*Black Mischief*" es el único que mantiene su sangre fría cuando esperan al ejército, en ellas hay menos referencias directas a la

[1] "*Sludge, the Medium*", poema de Robert Browning. (Nota del traductor).

religión que en sus obras anteriores o posteriores. Es cierto que en "*Un Puñado de Tierra*", Tony Last va a la iglesia con regularidad, pero lo hace más por sentido social que por espíritu religioso, como lo admite con toda franqueza al final del libro, cuando le dice a Todd que nunca se había detenido a pensar si creía o no en Dios. Si buscamos, en este período de Waugh, una obra católica de imaginación, debemos contentarnos con "*Out of Depth*", en la que un norteamericano, hombre de mundo, católico y tonto, es transportado, por arte de magia, a una era futura en que los negros son la raza superior y los blancos los subditos. En esa sociedad totalmente cambiada lo único que se conserva de nuestro mundo es la Misa.

"*Black Mischief*" es el análisis de los métodos políticos en una isla africana, análoga a Abisinia, cuyo emperador, Seth, trata de imponerles a los salvajes lo que, en su concepto, constituyen las costumbres del "progreso moderno". El relato cobra vivacidad con la trama secundaria de los recelos que un absurdo ministro francés tiene de otro aún más absurdo ministro británico, y las cómicas andanzas de dos solteronas ridículas que llegan a la capital de Azania, Debra Dowa. Es curiosa la forma errónea y maligna como se ha interpretado este libro. Dado que Waugh se burla de Seth, algunos críticos han interpretado que se opone a que Africa tenga gobierno propio; otros, por la burla que hace de Dame Mildred Porch y de la Srta. Tin, que es partidario de la crueldad con los animales. Más extraño aún, no faltan los que censuran su "Desfile de Métodos Anticoncepcionales" porque se figuran que, de cierta manera se aboga así en favor de esa práctica. No se desprende del libro lo que piensa Waugh sobre el gobierno propio de los africanos o la crueldad con los animales. Lo que se satiriza y se ataca en él es la insinceridad. El intento de Seth es absurdo y fracasa porque, en nombre del progreso occidental está importando a Azania algo que no es en absoluto progreso occidental, sino el retintín de alguna de sus modas más tontas; porque Seth usa el vocabulario del progreso, pero los métodos de la barbarie; porque su pueblo es totalmente bárbaro y el valor que las costumbres europeas tienen en Europa se pierde entre los salvajes de Azania... Seth se había compenetrado sólo de lo absurdo de Europa. Toynbee ya ha explicado que es más fácil —aunque más peligroso— difundir con rapidez lo superficial de la técnica de la civilización europea y no su esencia espiritual —lo que es evidente, si miramos a nuestro alrededor. Waugh lo dijo en forma mucho más amena que Toynbee, y veinte años antes que él.

De igual modo, Dame Mildred Porch y la Srta. Tin no plantean la disyuntiva entre si se debe ser compasivo o cruel con los animales; se trata sólo de un problema de sinceridad. A las dos mujeres se les acusa de ser dos hipócritas egoístas, que no se han tomado el trabajo de averiguar de qué manera práctica pueden demostrar su amor a los animales, y a quienes no sólo no les hacen nunca el menor bien, sino que con su desconsideración y su egoísmo molestan a muchos seres humanos.

Los personajes de Waugh, como se ha dicho, pueden dividirse en verosímiles e inverosímiles. La mayoría de los de "*Black Mischief*" pertenece al segundo grupo. Youkhoumian es un ejemplo típico de personaje inverosímil. Si alguien tuviera la pedantería de juzgarlo como a un personaje de la vida real, habría que condenarlo como a un perfecto canalla y ciudadano indeseable. Tener que habérselas con un malandrín inveterado de carne y hueso es siempre fastidioso. Pero en letras de molde, poco nos preocupa lo que le suceda, puesto que está desprovisto de realidad. Su presencia en la novela se justifica, desde el punto de vista artístico, como un símbolo de que, en núcleos sociales como Azania, la trampa y la deshonestidad triunfarán siempre, bajo cualquier régimen de gobierno. Sin embargo, pocos habrían sido los lectores que se afligieran si hubiera terminado mal. Puesto en letras de molde nos damos el lujo de divertirnos con su conversación, lujo que no nos damos frente a un ser de carne y hueso. No nos conmueve el fin trágico de muchos azanios, de Seth para abajo, porque no hemos encontrado en ellos suficiente humanidad como para sentirlos humanos. De ahí que Prudence, la hija tontuela del enviado británico extraordinario, con su absurdo "Panorama de la Vida", y sus enredos, primero con Guillermo y luego con Basil, sea diferente. Es un ser real, a pesar de sus ridiculeces.

"Eres una muchacha magnífica, Prudence, y te comería", le dice Basil Seal.

"Lo harás, querido... lo que quieras", contesta Prudence.

El cumplido resulta algo forzado y poco natural, pero viene muy al caso para justificar el horrible episodio del desenlace, cuando Basil Seal descubre que en el banquete fúnebre de Seth las tribus bárbaras de Moshu le han estado sirviendo, sin que él se diera cuenta, carne de la propia Prudence. Nadie negará que no hay forma más poderosa de exponer al desnudo lo absurdo de la ambición de Seth de modernizar a Azania... pero el episodio nos revuelve el estómago.

Pero en el tercer período —en el que todavía está— más que en el segundo, encontraremos que Waugh usa deliberada y conscientemente las facultades que tiene para estudiar los problemas religiosos. Y, en la medida en que pueda atribuirse esta evolución a la influencia de alguna de sus obras, esa influencia fué, a mi entender, indudablemente el trabajo (que publicó en 1934) sobre el jesuíta Edmundo Campion, mártir isabelino, uno de los grandes maestros de la prosa de su época. El mundo le deparaba una carrera brillante. No sin vacilar decidió que, para él, la única solución admisible era la de entrega total al llamado de la Iglesia. "Pero por supuesto, ¿no se esperaba que renunciara a *todo*?", fué la pregunta retórica de Waugh.

Waugh visitó Abisinia en dos ocasiones, como corresponsal viajero. La primera, en 1930, cuando Abisinia todavía no atraía la atención pública, con motivo de la coronación de Haile Selassie. La segunda visita la hizo como corresponsal de guerra, cuando el conflicto ítalo-abisinio, en 1935. Libros de notas de viaje siguieron a cada visita —"*Remote People*" a la primera; y "*Waugh en Abisinia*", a la segunda. En aquel entonces Waugh era partidario de la caída del régimen de Haile Selassie y tenía esperanzas de que el gobierno italiano aportase al país elementos de auténtica cultura europea. Cada uno de estos libros fué seguido de una novela —"*Black Mischief*" siguió al primero, y "*Primicia*", al segundo. Como hemos dicho, el escenario de la primera novela es la isla imaginaria de Azania, frente a la costa africana; el de la segunda, Ishmaelia, en tierra firme. Seth es emperador de Azania; Ishmaelia es una república sólo de nombre, con la familia negra de los Jackson a la cabeza. Azania está agitada por las ambiciones progresistas de su propio emperador, que acaba de volver de Oxford. Nadie en Ishmaelia, ni los Jackson, tienen ambiciones de progreso. Los conflictos allí los provocan los blancos, a la caza de la riqueza mineral del país. Rusos y alemanes intrigan unos contra otros y precipitan al país —o, al menos, a la capital— a la revolución, para ser finalmente derrotados por un misterioso Sr. Baldwin, que llega al país en un helicóptero, habla todos los idiomas, se apodera del gobierno, se proclama súbdito británico y es, en líneas generales, el tipo de personaje que Disraeli hubiera puesto en una novela, en caso de que Disraeli hubiera premeditado sus bromas.

No debe por esto creerse que "*Primicia*" es en lo más mínimo la repetición de "*Black Mischief*", con algunas variantes. Es un estudio de lo que, hasta cierto punto, viene a ser el mismo problema, enfocado desde el otro extremo. En "*Black Mischief*" se ocupa de la conducta de los africanos cuando entran en contacto con los "slogans" de la cultura europea. "*Primicia*" muestra cómo los europeos, que sólo conocen superficialmente las fórmulas de la cultura africana, utilizan a Africa para sus fines absurdos. "*Primicia*" presenta la prensa popular, y muestra cómo ésta saca partido de una crónica de las dificultades de esta república africana, —crónica que, ni los que la leen, ni los que la escriben, tratan remotamente de entender—, con el único objeto de proveer al sensacionalismo desorbitado que les es indispensable para seguir sosteniéndose. La invasión de Africa que describe "*Primicia*", es de una ineficacia trágica, porque no es sino la hez de Europa la que se establece sobre la hez de Africa, lo menos estimable y más efímero de la cultura europea, asentándose sobre Africa. Igual maldición pesa sobre la imitación de Europa que vemos en "*Black Mischief*". Pero la visita que Waugh hace al monasterio de Debra Lebanos, que él refiere en "*Gente Remota*", le hizo descubrir otro posible plano de encuentro entre Oriente y Occidente, que no hubiera sido prudente mencionar en esas dos novelas satíricas; el plano en que Occidente es, en realidad, el liberador de Oriente.

"En ocasiones me pareció extraño que el cristianismo occidental sea la única religión del mundo que expone sus misterios abiertamente; pero estaba tan acostumbrado a este hecho que nunca inquirí si era un rasgo natural y esencial del cristianismo. Hasta tal punto estamos impregnados de este espíritu que muchos consideran el crecimiento de la Iglesia como un proceso de elaboración. Se representan la Iglesia del primer siglo como un pequeño grupo de personas piadosas que leían juntos los evangelios, que rezaban y se amonestaban mutuamente, con una simplicidad tal, que no hubieran reconocido y se hubieran quedado perplejos ante las ceremonias y la teología posteriores. En Debra Lebanos ví de súbito la basílica clásica y el altar abierto como un gran logro positivo, un triunfo de la luz sobre las tinieblas, logrado a conciencia; y ví a la teología como a la ciencia de la simplificación, por cuyo medio las ideas nebulosas y fugaces cobran forma y se hacen inteligibles y precisas. Ví a la Iglesia del primer siglo como algo oscuro y escondido, tan oscuro y escondido como la simiente que germina en la tierra, legionarios al terminar su guardia saliendo furtivamente de los cuarteles, reconociéndose

con signos y contraseñas, a cerrojo echado, en el altillo de alguna calleja de puerto mediterráneo; esclavos, que, al amanecer se deslizaban hasta las capillas de las catacumbas, iluminadas con velas, densas de humo. Los sacerdotes ocultaban su ministerio haciendo como que practicaban el comercio; sólo los iniciados los identificaban; eran criminales contra la ley de su país. Y la pureza de la verdad, se entremezclaba, en la mente de la gente, con una maraña de supersticiones groseras, resabios del paganismo en que habían crecido, sinsentidos confusos y obscenos que penetraban desde los cultos esotéricos del cercano oriente, influencias mágicas de pueblos primitivos sometidos. Y comencé a ver cómo, con la luz de la razón, estos oscuros santuarios se habían transformado en los grandes altares abiertos de la Europa católica, donde se dice misa en un torrente de luz, en lo alto, a vista de todos, mientras los turistas se agolpan bulliciosamente con sus Baedekers, indiferentes al misterio".

En "*Primicia*", una señora le pide a Lord Copper, el magnate de los diarios, propietario del Daily Beast, que envíe a Ishmaelia, como corresponsal a un tal Boot, protegido literario suyo. Se produce una situación absurda, y se envía en su lugar al corresponsal en Ciencias Naturales llamado también Boot, por supuesto inapto para esta tarea. Su falta de competencia es tal que lo despiden del diario; pero se queda obstinadamente en la capital, en momentos en que Benito, el jefe revolucionario, había alejado al interior a todos los otros corresponsales, para que no lo molestaran cuando estallase la revolución, y accidentalmente se entera de noticias sensacionales, a las que el Sr. Baldwin le permite sacarles provecho. De regreso a Inglaterra es el primer sorprendido al verse aclamado como el más grande de los corresponsales de guerra, y Lord Copper le prepara el camino para que le otorguen un título nobiliario —el que, por otro absurdo, le es entregado a una tercera persona del mismo apellido.

Todo esto resulta una bufonada muy graciosa, y en este libro Waugh tiene buen cuidado de no mezclar sus chacotas con nada que pudiera ofender la susceptibilidad moral o estética de nadie. Hay muchos rasgos de sordidez tratados con comicidad pero ningún personaje comete ninguna auténtica maldad. De religión no se habla ni en uno ni en otro sentido. Salvo en un episodio entre Boot y una muchacha alemana, lo erótico no aparece. Su objeto es evidentemente criticar el daño que hace un diario popular al destruir, con sus ataques a la vida sencilla, las reliquias de nuestra tradición.

La guerra sorprendió a Waugh preparando una novela sobre la sociedad de entreguerra que, a su juicio estaba, en 1939, irreparablemente deshecha. Ni él tuvo empuje para terminar el libro, ni había público para recibirlo. A pesar de todo, lo que tenía escrito, le satisfacía más que cualquiera de sus obras anteriores. Publicó entonces, bajo el título de *"Obra Suspendida"* los dos episodios ya terminados: el de la muerte del padre de John Plant y el de las relaciones de John con Lucy Simmonds, y se lo dedicó a Alexander Woollcott con una carta en la que le decía: "Hasta donde he llegado, es lo mejor que he escrito".

Quizá Waugh esté en condiciones de juzgar si ésta hubiera sido su mejor obra, cosa que nosotros no podemos hacer, puesto que no podemos adivinar lo que él sabía, es decir cómo hubiera sido el conjunto. Lo que es indudable es que hay aquí un estilo de calidad sostenida, que no habíamos encontrado en sus primeras obras y que volvemos a encontrar en *"Retorno a Brideshead"*. Ya no nos movemos en un mundo de conversaciones hechas en base a frases cortas, cómicas y espasmódicas y aunque es de *"Obra Suspendida"* el pasaje que ya hemos citado, en el cual John Plant niega que el novelista deba dar una descripción del hombre "total", en realidad el método por el que aboga John Plant está acorde con el que usa Waugh en sus primeras obras y no en ésta. A pesar de que John Plant declara que no va a describir el amor que siente por Lucy, es indudable que, de haber seguido el libro mucho más, lo hubiera hecho. El libro es el antecedente de *"Retorno a Brideshead"*, en el sentido de que sus personajes son mucho más reales y maduros que los anteriores. John Plant, en el curso del libro, le explica a su editor, Bemell, que tiene la impresión de que domina ahora la técnica de la novela policial y que debe pasar a ocuparse de otros problemas. Waugh parece también con esta obra tener la impresión de que la simple repetición de su trabajo anterior sería inconducente y que le ha llegado el momento de adquirir un estilo nuevo.

Durante la guerra, de guardia en un transporte de prisioneros italianos escribió *"Más Banderas"*. Libro éste sobre la guerra, escrito durante la guerra, por un soldado en actividad, es, sin embargo, un libro escrito en situación desventajosa. Como lo mostró más tarde en *"Hombres en Armas"*, Waugh tiene habilidad para satirizar, tanto las flaquezas de los soldados, como las de los "Jóvenes Talentos", pero ni los reglamentos del rey ni su discreción le permitían, en esos momentos de peligro, ventilar ciertas cosas con la libertad con que lo hubiera hecho en épocas más fáciles. El libro está dedicado a Ran-

dolph Churchill y se ocupa, como lo explica en la carta dedicatoria, de "ese curioso período, sepultado ya, anterior al renacimiento Churchiliano".

"Cunde un nuevo espíritu", dice el absurdo Sir Joseph Mainwaring en las frases finales del libro. "Lo veo por todas partes". "Y", agrega Waugh, "pobre tonto, tenía razón".

La mayor parte de la novela se ocupa de la tentativa de Basil Seal de sacar provecho y diversión de la guerra —provecho, ofreciendo por la campiña los Connollies, chicos de inquilinato, insoportables a más no poder; alojándolos en casa de familias inofensivas a quienes después les exige dinero por llevárselos a otra parte; diversión, convenciendo con engaños a su amigo Ambrosio Silk de que escriba lo que podría ser tomado como un folleto fascista, para luego denunciarlo. Contrastando con Basil Seal, Waugh nos muestra personajes ejemplares: Freddy Sothill, Ilastair Trumpington, Cedric Lyme, que se incorporan con toda tranquilidad al ejército y se conducen en forma admirable— tocándole en suerte a Cedric que lo maten en Noruega. Alastair Trumpington es un personaje importante en el mundo de Waugh, y más aún en el mundo en general. Está a mitad de camino entre los Seal y los Flytes. No es de los que están familiarizados con el vocabulario de la religión, ni de los que, habiendo olvidado la religión, han olvidado, como Basil Seal, toda idea de decencia en su conducta. Es un hombre de sociedad, quizá sin prejuicios en el sentido estricto de la palabra, pero que, a pesar de que no se erige en juez de otros que no comparten sus prejuicios sociales, encuentra que hay cosas que él haría y cosas que no haría. Le gusta luchar por su país en caso de guerra, así como le gusta usar el tipo de sombrero que los convencionalismos sociales exigen. Le gusta pelear por su país, y algo que lo mismo podría llamarse patriotismo o masoquismo, lo lleva a castigarse peleando en una forma particularmente peligrosa y desagradable, primero en las tropas y luego en los comandos. Waugh nos recuerda que existe en el mundo un tipo de virtud sin religión y nos deja con el interrogante de si ésta será lo bastante poderosa en el caso de Basil Seal, y de si sobrevivirá en el mundo de un Miles Plastic. Al terminar la lectura de "*Más Banderas*" nos queda la impresión de que, hasta Basil Seal, va a conducirse con decencia en el nuevo ambiente del Renacimiento Churchiliano. Las bromas a expensas del ministro de informaciones son de lo más divertidas. Pero las andanzas de Basil Seal, sus tretas para colocar a los Connollies, aunque ingeniosas, no son, en rigor de verdad, especialmente divertidas. Recuerdan las cosas que

hacían los tenientes curas en las novelas de George A. Birmingham. Lo malo es que Basil Seal, considerado como personaje real, es demasiado odioso para que nos cause gracia. Si se hubiera contentado con ser personaje de una de las primeras novelas de Waugh, tal como "*Decline and Fall*" —en un mundo irreal con gente irreal— nos hubiéramos reído de él como de un espécimen de bajeza, sin intentar emitir juicio sobre su persona. Admitimos su presencia aún en Azania; pero en un mundo real, junto a gente real y que sufre, en una gran crisis de nuestra historia, nos resulta monstruoso.

"*Retorno a Brideshead*" es la historia de Charles Ryder, oficial durante la guerra, a quien sus obligaciones militares llevan accidentalmente a Brideshead, residencia de campo de los Flyte, antigua familia católica a cuya vida Charles ha estado extrañamente ligado antes de la guerra. Primero, como estudiante de Oxford tuvo amistad íntima con Sebastián Flyte, el menor de la familia; y luego, ya artista destacado, había tenido amores con Julia, hermana de Sebastián.

"*Retorno a Brideshead*" es la primera novela de la tercera serie de Waugh, la novela explícita y concretamente católica. "*Retorno a Brideshead*" trata de religión, de religión única y exclusivamente, y ni siquiera se plantea en ella la cuestión de que exista otra verdad fuera de la Iglesia Católica. No es de ningún modo una obra de apologética. No se tiene en cuenta la evidencia histórica y metafísica de la doctrina católica. Quien hubiera admitido esa evidencia para luego rechazarla, no encontraría nada en la obra que le hiciera cambiar. Muy por el contrario: vería fortalecido su rechazo, como le ocurre a Charles Ryder hasta en las últimas páginas del libro, a raíz de la impertinente entrada que hace el Padre Mackay en la pieza en que agoniza Lord Marchmain. La penitencia final de Marchmain podría repugnar al crítico hostil, quien acusaría a Waugh de hacer trampa, y podría argumentar, con todo derecho, que si Waugh pone a la Iglesia Católica como una fuerza más poderosa que lo que generalmente se cree, ésta resultaría tanto más peligrosa y dañina, en caso de ser falsa. Sea como fuere, el significado de "*Retorno a Brideshead*" es el dominio ineludible y poderoso que tiene la Iglesia sobre los miembros de la familia Flyte. No los hace perfectos. Brideshead y Cordelia y Lady Marchmain no intentan eludir ese dominio. Pero Brideshead, hom-

PEDRO A. PERISSÉ

Abogado

TALCAHUANO 395 — 35 - 1260

CARLOS ALBERTO QUINTERNO

Abogado

PERÚ 84, 1°, esc. 18 al 21 — 33 - 6746

ESTUDIO BRACHT - MUSICH

Abogados

Av. R. S. PEÑA 760, 3°, A — 34 - 7309

M. ROBERTO GOROSTIAGA

Ingeniero Civil

PIEDRAS 383 — 34 - 2222

Dr. CÉSAR H. BELAUNDE

Doctor en Ciencias Económicas

LAS HERAS 2108 — 84 - 4621

LUIS M. DE PABLO PARDO

Abogado

TUCUMÁN 1335, 3°, F — 38 - 2503

GUSTAVO ADOLFO D'ANGELO

Médico

CALLAO 545, 5° — 40 - 6183

ESTUDIO BECCAR VARELA

RECONQUISTA 657 — 32 - 4081

MARCOS J. DIEZ
Abogado
Av. R. S. PEÑA 825 — 34 - 6556

Dr. JULIO O. OJEA QUINTANA
Dr. JULIO M. OJEA QUINTANA
Abogados
25 de MAYO 362 — 32 - 8848

CÉSAR BUEDO (h.)
ANTONIO VÁZQUEZ VIALARD
Abogados
Avda. DE MAYO 1365, 1°, of. 618 — 37 - 9984 y 9743

OSCAR H. CAMILIÓN
ENRIQUE S. GILARDI NOVARO
Abogados
LAVALLE 416, 4° — 31 - 1856

REVISTA DE TEOLOGIA

Director: **Monseñor Dr. Enrique Rau**

Colaboran los mejores escritores del país y del extranjero

Aparece cuatro veces al año

Suscripción anual: $ 40.—
Número suelto: $ 10.—

Dirección:
Seminario Mayor «San José» 24 - 65 y 66
Eva Perón — **Argentina**

Para los profesores de religión

DIDASCALIA

Revista mensual para la enseñanza religiosa.

Suscripción anual $ 25.—

EDITORIAL "APIS"
Pte. Roca 150 — **Rosario**

bre inflexible, mantiene su fe en forma inflexible, y Lady Marchmain, dominadora, practica su catolicismo en forma dominante. En el caso de Sebastián, la religión triunfa a pesar de su alcoholismo y de una vida que, desde el punto de vista terreno, es un fracaso total. En Lord Marchmain triunfa al final, tanto sobre el rechazo intelectual como sobre la resistencia a su disciplina moral. Interesa comparar la burla despiadada con que Waugh describe los crímenes cometidos por sus personajes bi-dimensionales, como el Dr. Loveday y Miles Plastic, y su evidente comprensión de los que se empeñaban en encontrar justificativo a las flaquezas de un personaje "real" como Sebastián Flyte. Es verdad que Sebastián no era un asesino; su pecado, emborracharse, era comparativamente trivial, pero no se trata de eso. El caso es más bien que, a juicio de Waugh, los psiquiatras causan gran daño negándole libertad al hombre y suprimiéndole toda responsabilidad. Por eso en una obra bi-dimensional es fácil poner en ridículo al psiquiatra con sólo mostrar el desastre a que lleva su presunción de considerar el crimen sólo como una enfermedad y el pontificar sobre su curación. En este tipo de novelas Waugh entiende que el libre albedrío es innegable, y desatinado el ponerlo en duda. Pero ya en terreno tridimensional, Waugh sabe bien que, por necios que sean los psiquiatras, la libertad, aparte de ser un hecho, es también un misterio. Sebastián es libre, pero ¿qué efecto tiene esta libertad sobre el vicio que lo anula? Sus actos son pecaminosos, en caso de ser él libre para elegir entre el bien y el mal, ¿pero lo es? El resto de la familia Brideshead, que está en actitud de juez implacable, no se nos hace simpático. Cordelia, la de juicio más generoso, es también la más atrayente. En un opúsculo piadoso el escritor quizás habría considerado edificante descubrir en la familia Flyte alguna prueba de virtud, innegablemente superior. De haber sido Graham Greene quien describiera a Julia, lo hubiera hecho en forma que ésta no pudiera escapar ni de la Iglesia ni de Charles Ryder, y muy probablemente, como de costumbre, hubiera terminado suicidándose. Pero no es éste el método de Waugh, para quien los mandatos de la Iglesia son difíciles, pero no imposibles. Cuando llega el momento de romper con Charles Ryder, Julia lo hace con dolor, pero con decisión. Y aún Charles Ryder lo entiende y, hasta cierto punto, lo acepta como inevitable.

Por supuesto que el crítico se preguntará de qué les vale el catolicismo a los Flyte. Nadie pretende que sean mejores que el corriente de los mortales. Nadie pretende que, aún como católicos, estén libres de pecado o más exentos

de pecado que sus compañeros no católicos. Sebastián se considera "mucho, mucho peor" que Charles Ryder. Éste, perdiendo la paciencia y francamente perplejo, pregunta: "Bueno, en nombre de Dios, ¿para qué sirve el sacerdote?".

"Ustedes eran cuatro", dije; "Cara no tenía noción de qué se trataba, y quizá creyera o quizá no; tú sabías algo y no creías ni una palabra; Cordelia sabía otro tanto y creía a pie juntillas; sólo el pobre Bridey sabía y creía, pero cuando le llegó el momento de explicar, hizo un pobre papel. Y la gente sigue diciendo: Al menos los católicos saben en qué creen. Vaya, la discusión de esta noche ha sido bastante movida".

Como novelista, no le tocaba a Waugh dar una respuesta de tipo escolar, para infundir coraje, a estas objeciones, tal como la que hubiera salido de labios de Brideshead. En verdad las objeciones de Charles Ryder no se prestan a ser contestadas, porque no pregunta lo fundamental. Él da por sentado en todo momento que, tanto el Padre Mackay en su trato con Lord Marchmain, como la Iglesia en sus relaciones con el mundo, deben tener como finalidad hacer mejores a Lord Marchmain y al mundo. No se le ocurre que la finalidad de todo no estriba en hacer bien a los hombres, sino en glorificar a Dios. Que el apologista argumente y defienda la verdad de la doctrina de la Iglesia. Waugh, novelista, sólo tiene que preocuparse por demostrar el poder de esa doctrina sobre todos los que, en alguna ocasión, han estado bajo su influencia, demostrar, pese a toda similitud, aparente y superficial, que en todos los actos de la vida debe, inevitablemente, haber una diferencia tajante entre aquellos para quienes la vida es una experiencias religiosa y aquellos para quienes no lo es. Tal como San Agustín, Waugh proclama que no todos los que están en la ciudad de Dios son virtuosos, sino que sólo allí es el recinto del hombre, que sólo allí puede el hombre ser verdaderamente hombre. Brideshead es un personaje interesante precisamente por su falta de brillo. Hasta cierto punto es verdad que en sus discusiones con Charles Ryder, Brideshead tiene razón y Ryder no la tiene. Lo que a Ryder le parece "al revés, dado vuelta", es sólo por su falta de refinamiento, nada más. Sin embargo, aunque Brideshead tiene a mano todas las respuestas de manual, aunque ha vivido una vida de virtud irreprochable, su alma es mezquina, árida, sin el toque de gracia de la poesía, la agudeza y la aventura, y menos aún, de la revelación mística. Sabe todo lo que puede ser demostrado con el manual, lo que es bastante más que lo que la mayoría de la gente sabe en el mundo moderno; pero eso es todo lo que sabe. Todas las copas están llenas, pero la suya es pequeña.

Por otra parte, Rex Mottram y sus amigos, empeñados en hacer dinero en la City y en escalar posiciones políticas, no son especialmente malos, sino, como se lamenta Julia, "no están en sus cabales". Ignorante de mucho, y pasando por alto casi todo de lo que es el fin de la vida, Mottram no es un hombre en la plenitud del término. Así también Celia Ryder, con su vida dedicada a devorar las noticias de los diarios para que su marido las utilice en sus números de revista, ha dejado "de estar en sus cabales", y, a su vez, Hooper, tampoco está en sus cabales. No se vive verdaderamente la vida a menos que, de un modo u otro, se acepte el reto de la religión.

A "*Retorno a Brideshead*" siguió "*Scott-King's Modern Europe*", simple y melancólico *jeu d'esprit*. Scott-King es un viejo solterón, típico maestro de un internado de muchachos pudientes, llamado Grantchester. Es un hombre "apagado", como Waugh lo llama. Se ha especializado en Bellorius, poeta neutraliano del siglo XVII, poco conocido, que escribía en latín. Un día el gobierno neutraliano lo invita a concurrir a los actos en celebración del tricentenario de Bellorius en Simona, Neutralia, con gastos pagos; él acepta. Ya en Neutralia descubre que el pueblo no siente el menor interés por Bellorius, y que los actos de celebración son sólo parte de la campaña de Neutralia para reconquistar su prestigio internacional. A pesar de esto, Scott-King cumple, no sin inconvenientes, su parte en las celebraciones; una vez terminadas las cuales, el Dr. Fe, su anfitrión, cae del poder, y no consigue que los neutralianos ni los diplomáticos británicos se interesen en lo más mínimo por el destino de Scott-King, ni que lo ayuden a conseguir los documentos que necesita para salir del país y volver a Inglaterra. Fortuitamente sale del país de contrabando y, como inmigrante ilegal, llega a Palestina en un barco griego, después de sufrir innumerables humillaciones. Allí tiene la suerte de encontrarse con uno de sus antiguos alumnos, que le soluciona sus dificultades, de modo que llega a Grantchester a tiempo para la apertura del curso.

Scott-King pertenece al grupo de William Boot, gente tranquila que sólo desea estar sola y a quienes la vasta maquinaria del mundo moderno, sea el gobierno o los diarios, los apresa para usarlos para sus fines y los abandona sin lástima ni bien deja de necesitarlos. No hay duda de que la obra es de corte fantástico. Es difícil creer que se trate a algún visitante con la crueldad

con que los neutralianos lo mataron a Scott-King, y es imposible creer que, si eso ocurriera, los diplomáticos británicos fueran tan insensibles como para abandonarlo. Sin embargo, la exageración es deliberada y el contraste entre los terribles sufrimientos de Scott-King y las desventuras grotescas de William Boot muestran, a juicio de Waugh, el endurecimiento del mundo, ocurrido desde los días de la pre-guerra, cuando todo nos sonreía, y la vida actual con la despiadada tiranía totalitaria, los viajes controlados por el gobierno y la inextricable complejidad de las reglamentaciones que desesperan al individuo.

El lector desaprensivo podría también sentirse tentado a considerar "*Los Seres Queridos*" como un *jeu d'esprit* o una "fantasía", en lo que se equivocaría. No es una fantasía porque, según entiendo, los Prados Susurrantes, lugar de reposo, sin distinción de credos, hacia el que los Seres Queridos son llevados, no es una descripción exagerada de este tipo de velatorio que existe en el sur de California y que lo inspiró. Es verdad que Dennis Barlow, el inglés, secretario del Coto de Caza Más Dichoso (hogar de animales muertos), que corteja a la Srta. Thanatogenos es, como muchas de las creaciones de Waugh, un joven repugnante, si lo consideramos como ser real —recordemos su horripilante irreverencia frente al suicidio, primero de Sir Francis Hinsley y luego de su novia—. Pero mientras nos abstengamos de considerarlo como ser real, sus irreverencias pueden resultarnos divertidas; mantienen el interés del relato, mas no constituyen el objetivo del libro. El objetivo del libro, transponiendo su contenido novelesco a términos filosóficos, es el estudio de la actitud del hombre moderno sin religión, frente a la muerte; y, como tal, dista de ser un *jeu d'esprit*: es una de las obras más serias de Waugh. El cristianismo es esencialmente religión de la muerte, y de la vida, a través de la muerte. Lo único que importa, en último término, es el destino del alma inmortal, y ese destino depende de cómo morimos. El estado de nuestra alma en el momento de la muerte es de suma importancia, y toda la vida no es sino una preparación para la muerte. Por eso, la tradición cristiana siempre ha conferido una tremenda solemnidad y una suprema dignidad a la muerte. El sentimentalismo que, sin tener la evidencia, se arroga el derecho de suprimir los terrores de la muerte, elimina de ella toda noción de juicio, trata de consolar a los vivos disminuyendo, en cuanta forma absurda le sea posible, el abismo que los separa de los muertos, es digno de desprecio y de sátira. Sátira y desprecio es lo que pone Waugh en sus descripciones de los Seres Queridos, de Quienes Aguardan, de las Anfitrionas del Velatorio, los Prepa-

rativos Anticipados, la sonrisa de la muerte, la isla del Lago y las pecheras-mortajas.

La oración del sacerdote no-adscripto-a-ninguna-religión ante el perro muerto: "El perro que nace de perra tiene vida corta y llena de calamidades. Crece y es segado como una flor; pasa con la fugacidad de una sombra y jamás permanece mucho tiempo"; el aviso que pone en los diarios Dennis Barlow cuando se propone establecerse como sacerdote no-adscripto-a-ninguna-religión, y que dice: "El jefe de Escuadrilla Rev. Dennis Barlow se complace en anunciar que pronto instalará su negocio en la Avenida Arbuckle 1154, Los Angeles. Servicios religiosos, no-adscriptos-a-ninguna-religión, con rapidez y a precios sin competencia. Especialidad en entierros. Panegíricos en prosa o verso. Confesiones estrictamente confidenciales", todo esto es, por supuesto, y se propone ser una buena humorada, pero es mucho más que una humorada. También la blasfemia es intencional. Por debajo de la humorada está el mordaz ataque a esos payasos que, con fines comerciales, y por total ignorancia de toda la tradición de que procedemos, están despojando de dignidad a la muerte, a la vida y a la raza humana. El episodio mismo que provoca el suicidio de Miss Thanatogenos es, por supuesto un malentendido absurdo. El Sr. Slump, que tiene a su cargo la sección de Guía Espiritual en el diario local, ha sido despedido y está ebrio. Sin otra intención que la de que ella no lo moleste con su interminable conversación telefónica, cuando él quiere beber en el café, le dice a la muchacha que "tome el ascensor hasta el último piso, y busque una linda ventana para tirarse". La tonta le obedece. Sin embargo, ese suicidio, aunque accidental, era en esencia inevitable. La Srta. Thanatogenos, siendo una muchacha corriente, por tonta que fuera, podría haber desempeñado un papel humilde y sensato en una sociedad coherente, de haber estado rodeada y sostenida por tradiciones cuerdas. Waugh se representa a los ascendientes de esta joven desempeñando ese papel en la Grecia clásica. Pero a ella le faltó fuerza para mantener su cordura en un mundo de locos y, por influencia de ese mundo, su personalidad se desmorona. Su muerte es inevitable porque ha olvidado el sentido de la vida. "Por supuesto, yo nunca la tuve por muy cuerda; ¿y tú?", dice Dennis, con su característica insolencia y falta de caridad, cuando le cuentan que se ha suicidado. Sin embargo, en realidad no era ella la demente, sino todos los demás. "*Los Seres Queridos*" es una exposición profunda, aunque algo trastrocada de la doctrina de la Comunión de los Santos, de la doctrina de que a la mayoría de nosotros

nos es fácil seguir siendo humanos en compañía de seres de calidad humana; pero que pocos son lo suficientemente fuertes como para seguir siéndolo en compañía de seres infrahumanos.

La afirmación religiosa es más directa en "*Elena*". En su opúsculo sobre los Lugares Sagrados, en el que, en prosa poderosa y casi perfecta, expresa Waugh su apasionada protesta contra lo que considera la violación de la Tierra Santa en la política de postguerra británica, refiere claramente lo poco que se sabe con certeza sobre Santa Elena, junto con los fragmentos de leyenda que nos han llegado. Todo lo que se sabe positivamente es que fué la madre del Emperador Constantino y que es una santa canonizada. La tradición le atribuye el descubrimiento, o como ha sido llamado, la "invención de la verdadera Cruz" en que fué muerto Nuestro Señor. Con respecto a su nacimiento, las leyendas rivalizan en atribuirle como lugar natal Drepanum, Turquía, o Colchester, Inglaterra. Waugh opta por esta última y la hace pasar por hija del *Viejo Rey Cole* [2], de la canción tradicional, o como se le llama en el libro, Coel, jefe supremo de los Trinovantes. Según Waugh, en una visita que le hace Constancio, miembro de la familia imperial, se enamora, se casa con ella y se la lleva a Nish, su patria en los Balcanes. Después de una serie de intrigas y masacres, ya divorciado de ella por motivos políticos, Constancio llega a ser emperador. Ella continúa viviendo calladamente en Spalato, a la sombra del palacio monstruoso de Diocleciano. Obedece a su hijo Constantino, que, ante la incesante agitación, le aconseja, por su propia seguridad, se traslade a Treves. En Spalato, Constancio se había vuelto devoto de la religión de Mitra; y Elena, al verse en la necesidad de aceptar ese culto, había preguntado, al punto, con toda brusquedad: "¿Cuándo ocurrieron estas cosas?" y "¿Dónde ocurrieron?". En Treves, por influencia de su nuera y especialmente a través de la explicación que le da el viejo tutor de esclavos Marcias, se pone en contacto con los mitos similares del pseudo-misticismo de los gnósticos, los demiurgos y los eones. Las mismas preguntas le repite a Marcias: "¿Cuándo ocurrieron estas cosas?" "¿Dónde ocurrieron?". Tanto Marcias, como antes Constancio, por toda respuesta, le dicen que sus preguntas son muy

[2] *Old King Cole* es un canto infantil tradicional. (N. del T.)

infantiles. En busca de respuesta satisfactoria, Elena se dirige a Lactancio, el gran hombre de letras cristiano, para que le confirme que toda esa especulación es pura palabrería.

"Pura palabrería, Su Majestad", asiente Lactancio.

Entonces se vuelve contra Lactancio y le pregunta dónde y cuándo tuvieron lugar los misterios de su religión.

"Diría que, como hombre, murió hace doscientos setenta y ocho años, en una ciudad de Palestina que ahora se llama Aelia Capitolina".

"Bueno, eso es por lo menos una respuesta directa. ¿Cómo lo sabes?", y Lactancio le expone los testimonios históricos.

Entonces Elena se hace cristiana.

Cuando su hijo Constantino celebra su jubileo en Roma, la invita a que lo visite allí. Con gran sorpresa de todos acepta y hace su primera visita a la ciudad. Después de su victoria en el puente de Milvian, Constantino ha puesto la Iglesia cristiana bajo su protección, a pesar de que él no está bautizado. En Roma, Elena se encuentra con una vida de intrigas, crueldades y crímenes aterradores. Constantino, que ya ha asesinado a su suegro y a la mayoría de sus parientes, instigado por su mujer, Fausta, asesina a Crispo, su hijo y nieto de Elena. Cuando Fausta le insinúa que Elena está complicada en una conspiración contra él, Constantino se vuelve contra Fausta y le hace dar muerte, mientras ésta se baña. Constantino mismo, —descubre Elena— es un megalómano medio loco, triunfo, como ella lo llama, del Poder sin la Gracia, víctima de una suerte de religión en la que no se distingue qué hay de creencia en Cristo y qué de creencia en sí mismo; inclinado, en parte, a considerarse un dios y a dirigir, personalmente, plegarias absurdas, plagadas de ostentación y alabanzas de sí mismo. El anciano Papa Silvestre es la única persona comprensiva, y en rigor, la única persona cuerda —exceptuando su nieto Crispo— que Elena encuentra en Roma. Uno de los mejores párrafos de Waugh es el diálogo entre lo que él llama "estos dos viejos magníficos".

"La Iglesia no es un culto sólo para unos cuantos héroes. Es la redención de toda la humanidad caída. Naturalmente, en este momento vienen a nosotros muchas personas sospechosas, nada más que para ponerse del lado del ganador", dijo el Papa.

"¿En qué creen esas personas? ¿Qué tienen en la cabeza?".

"Sólo Dios lo sabe".

"Esa es la pregunta que me he estado haciendo toda la vida", dijo Elena. "No logro una respuesta directa ni siquiera en Roma".

Y, después de un rato de conversación, preguntó bruscamente:

"¿Dónde está la cruz, después de todo?".

"¿Qué cruz, hija mía?".

"La única. La verdadera".

"No lo sé. No creo que nadie lo sepa. No creo que nadie haya preguntado eso antes".

"Debe estar en alguna parte. La madera no se disuelve como la nieve. No tiene trescientos años".

Y así Elena acepta el especial llamado de Dios para que, descubriendo la Cruz, corrobore los derechos de la Iglesia a que se les considere una religión con historia, en oposición a las religiones mitológicas que la rodean. Para esto va a Jerusalén, donde es un estorbo para todos. Cuando aparentemente ha fracasado en su intento, se le aparece en sueños el Judío Errante, quien, tres siglos atrás, había arrojado de su puerta a Nuestro Señor cuando iba a ser crucificado, y a quien, por su crueldad, se le ordenó que "espere hasta Mi vuelta". Éste es el único sobreviviente de esos días. Sólo él sabe dónde se arrojó la Cruz, en una cisterna subterránea. Al día siguiente Elena hace cavar en ese lugar y allí, detrás de una puerta clausurada, encuentran las tres cruces —la de Nuestro Señor y la de los dos ladrones—, como también la inscripción en los tres idiomas que Pilato puso sobre la cruz de Cristo.

El libro "*Elena*" da origen a muchas preguntas. El entendido quizá ponga objeciones a éste o aquel detalle de mobiliario de la escena o de la descripción histórica. No me compete entrar en controversias de esa naturaleza. El crítico literario puede poner en duda la dignidad de una pincelada o dos, tal como el miedo de Lactancio de que surgiera un día un historiador que, desprovisto de la Gracia, hiciera el relato de los acontecimientos cristianos; y la presencia de un mono jugando a los pies de Lactancio. Pero el interés del libro es indudablemente el contraste entre Elena y el mundo que la rodea. Tal como se nos lo muestra, es un mundo de muy poca virtud —algo de bondad primitiva en el viejo rey Cole; simple y soldadesca dedicación al deber en el Comandante del Distrito; (bondad que parecería típica de los campesinos ilirios)—, pero en el mundo de lo que Elena llama "política", en el mundo de los que luchan por obtener las posiciones imperiales, no hay sino dureza, perfidia, crimen y demencia. Lo que salta a la vista es quizá la demencia, y es

esto lo que más impresiona a Elena, mucho antes de que llegue a odiar la "política" por un motivo más hondo. ¿Qué justificativo hay para aspirar a este tipo de poder, este Poder sin la Gracia, que lleva a una tiranía despiadada?

A Waugh le disgustan los políticos. En el siglo XVI, escribe, la vida humana es desordenada y el talento se encuentra embotado por la obsesión de la teología; hoy, la plaga es la política. Los políticos que aparecen en sus páginas no son minuciosos arquitectos de legislación social, desprovistos de egoísmo. Waugh admite que existan políticos de esta clase, pero no le interesan mayormente. Los políticos que aparecen en sus páginas —Rex Mottram, en "*Retorno a Brideshead*"; Box-Bender, en "*Hombres en Armas*"; Constancio y Constantino, en "*Elena*"— le interesan como ejemplos del Poder sin la Gracia, o, podría decirse, los políticos romanos son ejemplos de Poder sin la Gracia; los británicos, de la Presunción sin la Gracia. La diferencia entre los políticos romanos y los británicos estriba en que el británico no podría nunca darse el lujo del crimen desaprensivo, con la soltura con que lo hace el emperador romano; pero, fuera de eso, los romanos son políticos de garra y los británicos no lo son. Esta distinción se ha visto Waugh forzado a hacerla. Una de las dificultades de la novela política contemporánea es que todos saben quién es realmente el Primer Ministro, qué medidas tomó el auténtico gobierno y, por lo tanto, el novelista se ve obligado a excluir de sus páginas tanto los hechos como los personajes de importancia, o de lo contrario, llenarlos de fantasía insubstancial. Pero trate el novelista ya con políticos importantes o no, cualesquiera que sean las exageraciones a que recurra, la lección de Waugh es la misma: El poder, librado a sí mismo, lleva a la corrupción. Quien esgrima el poder puede librarse de la corrupción, siempre que, como Silvestre, tenga constantemente conciencia de que lo esgrime sólo como representante de Dios y que pida continuamente la Gracia para salvarse de las consecuencias naturales del poder. Todas las formas del poder son peligrosas, pero la presunción que se disfraza de poder es la más ridícula. Constantino tiene poder, al menos. Cuando manda matar a alguien, se le obedece. Rex Mottram es sólo una voz que se alza. No pesa sobre los acontecimientos; sólo pontifica sobre ellos, absurdamente, y pasa de puesto en puesto. El poder capaz de convertir en malvados a los hombres inteligentes, hace que los estúpidos se vuelvan más estúpidos. Lo que Waugh encuentra tan ridícula es la vacuidad del hombre presuntuoso, desprovisto de la Gracia, y el político es más ridículo que los demás, porque sus actos reciben publicidad.

El mundo de Constantino es esencialmente un mundo que vive sin la Gracia, pero, de ninguna manera sin religión. Sea cual fuere el servicio que las religiones mitológicas puedan haber prestado en los días anteriores a Cristo, preparando las mentes de los hombres para la revelación cristiana, enseñando, en una forma vaga, casi adivinada, "cómo debieran ser las cosas", hasta que llegó la historia cristiana, portadora del consuelo de que "las cosas son así", en la época de Elena, las religiones mitológicas no eran sino un obstáculo. Cualquiera sea la gracia que Dios conceda a los que honestamente lo buscan, sin haber conseguido llegar a su Verdad, estos doctores de los mitos no poseían ninguna Gracia. Su mundo es un mundo privado de la Gracia, pero con religión, y lo es, porque, como dice Elena, es un mundo de "hueca" palabrería. El efecto no puede ser mayor que la causa y las religiones que no presentan credenciales de dónde y cómo surgieron, carecen de fuerza para inducir a los hombres a dominar sus pasiones, y quien no aspira a recibir la Gracia no la recibe.

En el mundo de Elena se hace una clara distinción entre el cristianismo y las otras religiones y sistemas filosóficos. Tal distinción no existe entre los que se dicen cristianos y el resto del mundo. Existe gente, como Fausta, que se dice cristiana porque está de moda serlo, o como Eusebio, porque como político, le conviene serlo. Están también los de Oriente, para quienes las sutilezas metafísicas son sólo un pasatiempo, y la característica de ellos es que, como Ario, desdeñan el carácter histórico del cristianismo y tratan de convertirlo en una religión meramente metafísica y mitológica y, al hacerlo, se defienden, por supuesto, como lo han hecho los necios de todas las épocas, jactándose de su sofisticación, a la vez que del primitivismo de sus ascendientes, menos refinados.

Para esto Elena tiene una respuesta muy simple: "Esto ocurrió. Ocurrió aquí; en la cruz". Como el anciano Papa Silvestre, no se hace ninguna ilusión sobre el uso que las gentes harán de la verdad. "¿Qué creerán dentro de mil años?", pregunta el Papa.

El Judío Errante, vendedor de incienso y, por lo tanto, lleno de tolerancia para todas las religiones, ya que todas le sirven para su comercio, generosamente transmite su experiencia:

"De usted no tomaría nada, señora, por un servicio tan pequeño como éste. Ya me lo pagarán con el tiempo. En mi negocio hay que ver lejos. Tal

como yo lo veo, esta nueva religión del Galileo puede durar mucho. Nadie sabe cómo empieza una religión, pero pronto surgen por todas partes hombres santos y lugares santos, viejos templos cambian de nombre, hay apariciones y peregrinaciones. Habrá señoras que quieran otras cosas aparte de la cruz. Lo único que uno quiere es iniciar bien la cosa. Se necesitan unas cuantas reliquias en manos absolutamente respetables. Luego seguirán los demás y no habrá materiales suficientemente auténticos para satisfacer toda la demanda. Entonces me llegará el turno y me pagarán. A usted no le aceptaría nada, señora. Me alegraré de que se quede con la cruz. No le costará nada".

Elena, escuchándole, vió, tan claro como todo lo demás en aquella mañana intemporal, lo que ocurriría en el porvenir. Vió los santuarios de la cristiandad convertidos en ferias, puestos de venta de abalorios y medallas; substancias, aún desconocidas, transformadas en emblemas sagrados; y oyó una algarabía de mercaderes en idiomas que todavía no se hablaban. Vió llenarse de falsificaciones e imposturas los tesoros de la Iglesia. Vió a los cristianos peleándose por poseer aquella quincalla y robándola. Elena vió todo eso, lo consideró y dijo:

"El precio es muy alto". Luego añadió: "Muéstrame la cruz".

La tercera de las que podrían llamarse novelas plenamente católica es "*Hombres en Armas*". Guy Grouchback es el último miembro de una antigua familia católica. Abandonado por su mujer, está viviendo solo en Italia, sin nada fijo que hacer cuando empieza la guerra. El pacto nazi-soviético que fué motivo de confusión para tantos ingleses, fué para él un aclararse providencial del problema: al fin se tendía una línea que dividiera el bien del mal. Vuelve a Inglaterra, entusiasmado con la idea de colaborar. Al principio todos lo desaniman, pero poco después consigue que le den un puesto en los Halberdiers. Aunque no se destaca como oficial, aunque es aparentemente un hombre "apagado", sin embargo Guy se siente orgulloso de las tradiciones de los Halberdiers, orgullo que mantiene a través de los altibajos de la vida militar. Al final de este libro —el primero de una trilogía, de la cual no han aparecido todavía los otros tomos—, vemos a Guy en un hidroavión, yendo de Dakar a Inglaterra. Debe comparecer ante un consejo de guerra, no sólo por haber intervenido en un acto de pillaje en el interior de Africa, obedeciendo órdenes del hombre desequilibrado que era su jefe, sino tam-

bien, y esto es peor, por haberle llevado una botella de whisky al hospital, a su camarada Apthorpe, con lo que probablemente le provocó la muerte. Resulta evidente en todas sus páginas que este libro ha sido escrito y publicado después de la guerra y que Waugh ha podido usar su don de sátira para criticar lo absurdo de ciertas medidas de seguridad militares, cosa que no pudo hacer en "*Más Banderas*".

Ritchie Hook el jefe, y Apthorpe son personajes llenos de comicidad. Es de lamentar que Apthorpe se muera; en los otros otros dos tomos ya no aparecerá. Pero la sustancia del libro es el estudio del carácter de Guy Crouchback. Como contraste, y para que lo admiremos, nos muestran al padre de Guy, que, ya anciano, enseña griego en una escuela que ha sido evacuada y que vive como católico, de modo humilde y sin jactancia. A pesar de todo —y es difícil decir por qué—, el personaje no convence del todo. Muy distinto a su padre, Guy es un católico completamente metódico y ortodoxo, pero de una especie árida y libresca, y con muy poca personalidad. Vemos en él algo más que el eco de Lord Brideshead, y hay evidentemente algo de Brideshead en su tremenda falta de tino. Un viejo maestro de escuela, a quien le apasionaba la genealogía católica, le cuenta el caso de un católico abandonado por su mujer, que tuvo más tarde un hijo con ella, a pesar de que el matrimonio estaba disuelto desde el punto de vista civil, y ella, para el estado y el mundo, era la mujer de otro hombre. "No había pecado en ello", dice el maestro. "¿Cómo podía haberlo?". Con esta idea, Guy va a Londres a toda prisa; se dirige a su mujer —dama de virtud fácil, que había tenido tres maridos seguidos— y se prepara a seducirla con esperanzas de éxito, cuando ella se entera por casualidad del motivo especial por el que él la había preferido a cualquier otra mujer. Furiosa, lo deja, después de insultarlo. Conforme a su psicología, él acepta el desaire y, aparentemente, con esto pone punto final a su vida sexual.

A partir de "*Hombres en Armas*", la última obra de Waugh, es un breve *jeu d'esprit*, titulado "*Amor entre las Ruinas*". Se lee en media hora y no exige que se le tome en serio. Es un cuadro pesimista de nuestro futuro, tan en boga ahora, sólo que Waugh no lo hace con detalle, como Aldous Huxley o George Orwell. Mientras George Orwell insiste en el efecto deshumanizante del poder absoluto sobre quien gobierna, Waugh insiste en ese mismo efecto sobre los gobernados. Por lógica, en un mundo de hastío universal, el más difundido de los servicios sociales es la eutanasia. Sólo en épocas de calamidades nacionales, cuando las malas noticias embargan el espíritu de la gente, pueden

ellas interesarse en la vida y. por un tiempo, la demanda de eutanasia deja de ser superior a la producción.

Así como Scott-King, esclavo y víctima de los amos de la vida moderna que han perdido todo respeto por la persona humana, nos recuerda en cierto modo a William Boot, pero un William Boot transportado al mundo de posguerra, menos cordial, más maligno; del mismo modo, Miles Plastic nos recuerda a Loveday, que usa su única salida del hospicio para repetir su crimen, asesinando una muchacha inocente. Pero Loveday tiene rasgos simpáticos y el relato es demasiado irreal y ameno como para despertar el horror que sus hazañas suscitarían en la vida real. No hay rasgos simpáticos en Miles Plastic. Loveday es un loco. Miles Plastic es infrahumano. Ha dejado de ser hombre.

Es una singularidad de la obra de Waugh que casi todos sus personajes principales tengan sólo uno de sus padres vivo, ninguno los dos. Paul Pennyfeather, es verdad, es la excepción; pues no tiene más que tutor. También lo es William Boot con sus tíos, pero detrás de él viene el numeroso grupo de los que no tienen más que un padre. De entre éstos, John Beaver, Basil Seal y Lord Pastmaster en realidad tienen madre pero Lady Metroland es una madre desnaturalizada; Lady Seal es un personaje de menor importancia en "*Black Mischief*"; y la bajeza de la Sra. Beaver, en "*Un Puñado de Tierra*", está presentada sin respeto. Waugh prefiere que sus personajes tengan un padre viudo, excéntrico, cínico, "Tory", anticlerical, sin sentido de sus responsabilidades de jefe de familia. Entre estos personajes excéntricos hay evidente parecido. Los padres de John Plant en "*Obra Suspendida*", y Charles Ryder, en "*Retorno a Brideshead*" —intencionalmente, sin duda— son casi los mismos. El padre de Nina Blount en "*Vile Bodies*", aunque un tanto más singular, pertenece a la misma galería pictórica, como también —retrocediendo mil setecientos años— el viejo rey Cole, por más que se viera aliviado de las penurias de la viudez, no sólo por tres violinistas, sino también por tres amantes. Waugh tiene marcada aversión a presentar a sus personajes con padres corrientes que aún viven. En "*Hombres en Armas*" esboza un nuevo tipo: el padre viudo de Crouchback, admirable, piadoso, modesto y sin egoísmo; pero el ensayo no es del todo feliz; Waugh maneja mejor los padres descarriados. De entre todos sus personajes principales sólo los Flyte tienen, cuando comienza el libro, sus padres

vivos; pero no viven juntos, y tampoco los Marchmain son un ejemplo de vida doméstica normal.

Ahora bien, la repetición, personaje tras personaje y libro tras libro, de un medio familiar incompleto, evidentemente no es accidental. La familia es la unidad esencial de la sociedad. Quien viene al mundo como miembro de una familia incompleta o deshecha, llega a la vida, hasta cierto punto, como un hombre incompleto. La sociedad moderna, como la ve Waugh, sea en sus novelas bidimensionales o en las tridimensionales, se ocupe de contrastar lo católico con la superficialidad mundana o simplemente ponerla en evidencia, es esencialmente una sociedad de hombres y mujeres incompletos, una sociedad de hombres y mujeres que, por haber renunciado a la religión para la que nacieron, están perdiendo rápidamente la cultura que se basa en esa religión, y la humanidad que se basa en esa cultura.

Considero el estudio que sobre Edmundo Campion hizo Waugh en 1934 como el punto decisivo de su desarrollo literario, intelectual y artístico. Con esa obra se compenetró, no tanto de la verdad de la religión católica, que pocos años atrás ya había aceptado, como de lo que Waugh siente quizá más intensamente que otros apologistas católicos: la delimitación clara de su enunciado.

CHRISTOPHER HOLLIS. *

(*Traducción de*
Georgina Rojo de Rubens).

* Por convenio con el British Council.

LAS TURBIAS AGUAS MOSCOVITAS

"Propter hoc audite verbum Domini, viri illusores, qui dominamini super populum meum qui est in Ierusalem. Dixistis enim: Percussimus foedus cum morte et cum inferno fecimus pactum. Flagellum inundans, cum transierit, non veniet super nos, quia posuimus mendacium spem nostram et mendacio protecti sumus.

"Idcirco haec dicit Dominus Deus: Ecce ego mittam in fundamentis Sion lapidem, lapidem probatum, angularem, pretiosum, in fundamento fundatum; qui crederit non festinet. Et ponam in pondere iudicium et iustitiam in mensura, et subvertet grando spem mendacii, et protectionem acquae inundabunt. Et delebitur foedus vestrum cum morte, et pactum vestrum cum inferno non stabit; flagellum inundans cum transierit, eritis ei in conculcationem...".

(*Isaías*, XXVIII, 14-19) [1]

Cuando se destituye, o se substituye, a un primer ministro, ello es, generalmente, porque la dirección que ha imprimido a su gobierno no ha podido o sabido adecuarse a las necesidades políticas vitales del país o a los intereses generales del grupo que lo había delegado en el poder. Así sucede por doquiera, en Occidente y en Oriente; así sucedió siempre, fuera cual fuera la forma del régimen imperante.

La diferencia entre Occidente y Oriente, entre formas clásicas de gobierno y formas totalitarias, radica en el modo en que esas destituciones o substituciones se realizan. En Occidente, éstas no significan que la carrera así interrumpida lo esté definitivamente. Para atenernos a ejemplos recientes, vemos cómo Alcide De Gasperi —después de haber sido licenciado por el Parlamento italiano por no haber sabido mantener la promesa que había

[1] Oíd, pues, burlones, la palabra de Yavé; oídla, maestros del pueblo de Jerusalén. Vosotros decís: Hemos hecho pacto con la muerte, nos hemos concertado con el infierno; el azote desencadenado pasará sin llegar a nosotros; nos hemos hecho de la mentira abrigo, de la perfidia refugio.

Por eso dice el Señor, Yavé: Yo he puesto en Sión por fundamento una piedra, piedra probada, piedra angular, de precio, sólidamente asentada. El que en ella se apoye, no titubeará. Y de la justicia haré regla, y del derecho haré nivel. La granizada echará abajo el abrigo de la mentira, y las aguas torrenciales se llevarán el refugio de la perfidia. Vuestro pacto con la muerte quedará roto, y vuestra convención con el infierno, anulada. Cuando el azote pase os aplastará...

formulado, en 1948, ante el cuerpo electoral de parar en seco la progresión del comunismo— se las ha arreglado para prolongarse, más allá de su muerte, en el mayor responsable de las inepcias cometidas por la democracia cristiana durante el quinquenio incriminado; también vemos cómo el Sr. Mendès-France —a pesar de una derrota parlamentaria aplastante provocada por la "audacia" de su política norafricana y por muchos otros motivos, más reales por cierto, que sería ocioso analizar aquí— aprovecha sus vacaciones forzadas para preparar, a ojos vistas, un retorno tanto más posible cuanto que el precedente brindado por un Paul Reynaud, un León Blum, un Daladier, le permite alimentar todas las ambiciones al respecto.

En la Rusia de antaño, estas interrupciones —salvo casos muy excepcionales— se daban más o menos de la misma manera. Si bien un primer ministro saliente no podía abrigar muchas esperanzas de volver al poder porque, en régimen monárquico, las experiencias ministeriales son generalmente largas y exhaustivas—, el monarca no abandonaba a su colaborador de la víspera. Así, cuando Nicolás II se separó de Sergio Witte —porque su política de acercamiento a los grupos liberales había tenido una influencia evidente en la prolongación de la revolución de 1905— no por ello lo obligó a retirarse de la vida pública, ya que le otorgó un escaño en el Senado de Imperio y lo nombró presidente del Consejo de gestión del Banco Imperial. Asimismo, cuando en 1914 tuvo que reemplazar a Vladímir Kokovtsov —cuya política pacífica había chocado con las tendencias ya abiertamente belicistas de la política francesa en ocasión del asunto Liman von Sanders—, le concedió un título de conde y lo nombró miembro del Consejo de la Corona. Un siglo antes, Alejandro I había destituído a Speranskiy porque su política de reformas sistemáticas amenazaba con causar al Estado más daños que beneficios; y lo había enviado a Siberia. pero como gobernador general.

Todo cambió cuando el triunfo de la revolución bolchevique, tan inteligentemente preparado por los herederos de Speranskiy y de Witte, aportó a lo que podríamos llamar metodología del poder en Rusia las transformaciones de estructura cuya última ilustración se nos ofrece con la caída de Malenkov.

En la Unión soviética, un dirigente cae y no tarda en morir. Esta es una regla que, por la constancia de su repetición, asume todos los caracteres de una ley física. Para Malenkov, ni siquiera falta un precedente que parece haber sido aquilatado, medido y estudiado para situar su caso con mucha precisión en las constantes de una "ley de liquidación en tiempos sucesivos": cuando, después de la muerte de Lenín, Trotskiy fué removido del Comisariado de Guerra, se lo nombró presidente del GOELRO (dirección de la electrificación) y se esperó más de un año antes de echarlo del *Politburó* a pesar de que Zinóviev lo acusase de haber desorganizado el Ejército Rojo; se reconocerá que no deja de ser bastante sintomático que Malenkov —tachado, y tachado por sí mismo, de incapacidad ministerial— haya sido mantenido en el *Praesidium* del Comité Central, apelativo actual del viejo *Politburó*, y se haya visto atribuir el Ministerio de Centrales Eléctricas, versión staliniana del antiguo GOELRO. De lo cual nos resulta posible y lícito deducir cuál ha de ser algún día la suerte reservada a Gueorguiy Maximiliánovich. Como veremos pronto, su amigo entrañable y colaborador fidelísimo Anastasiy Mikoián habrá gozado de una mayor fortuna.

El objeto del presente artículo es el examen de las condiciones que determinaron los acontecimientos —que, por mi parte, considero revolucionarios— del 8 de febrero, es decir, la substitución de Malenkov por el mariscal Bulgánin a consecuencia de una maniobra de largo alcance desencadenada por Nikita S. Jrushchov y los "duros" del partido, pero de la cual el mismo Jrushchov y sus "duros" no han sido, hasta ahora, los beneficiarios reales, como tampoco lo fué el mariscal Bulgánin que, en ese asunto, actuó como intermediario entre dichos "duros" y los militares profesionales encabezados por el mariscal Gueorguiy Konstantínovich Zhukov, verdadero vencedor —por ahora igualmente— de esta extravagante jornada.

Las reflexiones sobre el método, por las cuales este artículo se abre, no son tan gratuitas como podría aparecer a primera vista, ya que sirven, ellas también, para captar el mecanismo del movimiento en sus causas, sus primeros efectos y sus consecuencias, mediatas y lejanas, tal como, en el estado trunco de la información de que disponemos, resulta posible preverlas desde ahora.

I.—Orígenes y causas del movimiento y condiciones de su preparación

Sin volver a insistir sobre la fragilidad —más que ampliamente estudiada e ilustrada— de las fórmulas colegiadas de gobierno probadas en la época moderna en las naciones occidentales, indiquemos, sin embargo, que la Rusia comunista fué sometida tres veces a este experimento que, tres veces, fracasó: una primera vez cuando, a consecuencia del segundo ataque hemipléjico sufrido por Lenín, Zinóviev, Kámenev y Stalin formaron, el 16 de diciembre de 1922, aquella asociación de gobierno que Trotskiy apodó *troika*, o tiro de tres caballos, para marcar su desprecio hacia tres hombres que se habían unido, no para asegurar las tareas de gobierno durante la ausencia de Vladímir Ilich, sino para impedir que el fundador del Ejército Rojo le sucediera en el poder; troika que, de hecho, se desenganchó en el momento mismo en que Trotskiy fué constreñido a abandonar el Comisariado de Guerra; una segunda vez, cuando, para enfrentar la "oposición de izquierdas" que, bajo la dirección de Trotskiy, Zinóviev y Kámenev, estaba poniendo en tela de juicio la posición adquirida por Stalin, éste se alió con la "corriente de derechas" de los "jóvenes economistas" y formó, con Bujárin y Ríkov, una segunda *troika* que duró de abril de 1925 a enero de 1928, momento en que Trotskiy fué desterrado a Asia Central, después de lo cual el georgiano no tuvo ya dificultad alguna para instaurar, sobre las ruinas de las derechas y de las izquierdas —cuyos remanentes hará liquidar con los Grandes Procesos de 1935-1938— un poder personal total que durará hasta su muerte; una tercera vez finalmente, cuando, muerto Stalin, los primeros jerarcas soviéticos prefirieron gobernar mancomunadamente a Rusia bajo la presidencia —relativa como se ve ahora y como se podía ver entonces— del más débil de ellos, para impedir que el menos débil, el jefe de la policía Lavrentiy Beriia, se transformara en el heredero único de Dzhugashvili; fórmula que, en el comienzo de su aplicación, encerraba —como en una bolsa— a Malenkov, Beriia, Mólotov, Bulgánin y Kaganóvich, y que, ahora, a consecuencia de la "dimisión" del primero

y de la ejecución del segundo como "traidor", ha visto agregarse a los tres últimos el "duro" Nikita Jrushchov, amenazado en su ascensión por un "tercer hombre", el militar profesional G. K. Zhukov.

Todo aquello que llevó al enjuiciamiento y a la eliminación de Beriia es conocido ampliamente. Baste decir que ese discípulo predilecto de Stalin cayó porque, como jefe del M.V.D. y del M.G.B., y supervisor de *todos* los servicios de inteligencia del aparato estatal y político, como amo absoluto del aparato de represión administrativa y como "conciencia policial" de sus mismos colegas, como regulador supremo de la cuarta parte de la economía nacional, es decir, de aquel sector cuyo desarrollo está asegurado por la población de los campos de deportación y comprende industrias esenciales como la de la extracción del uranio, la de la investigación termonuclear y de sus aplicaciones, la de la construcción de carreteras y vías férreas estratégicas, etc., Beriia cayó porque creyó poder aprovechar ese inmenso poderío para apresurar los tiempos que, a través de la eliminación de sus rivales, habían de permitirle cantar el "¡al fin solo!" que Stalin había entonado al disolver la segunda *troika*.

A partir del momento en que Beriia fué fusilado, era fácil prever que las rivalidades entre jefes de la administración estatal (Malenkov-Mikoián-Saburov), de la burocracia del partido (Jrushchov-Mólotov) y de las fuerzas armadas (Zhukov-Koniev-Vasilievskiy), lejos de atenuarse, iban a precipitarse. Después de haberse unido para eliminar a su competidor más peligroso, los grupos restantes tenían que actuar forzosamente con vistas a expulsar de la liza al más débil de ellos de modo a reducir el campo de su acción definitiva al juego de los dos factores fundamentales del problema. Por haberse revelado la administración estatal encabezada por Malenkov el elemento más débil de la alianza tripartita contra la policía, ejército y partido han unido —provisionalmente—sus fuerzas y hecho así posible la operación del 8 de febrero que ha dejado, uno frente a otro, a Jrushchov y a Zhukov.

Todo eso, lo repito, era fácil preveerlo[1]. A los precedentes históricos que acabo de esbozar, bastaba agregar un conocimiento, no sólo de las condiciones políticas, económicas y sociales determinadas por el *new look* malenkoviano (y, no lo olvidemos, jrushchoviano), sino —*sobre todo*— de los factores psicológicos, intelectuales y mentales de los elementos en presencia que, por su estructura y su formación, no pueden ser sino elementos en pugna. Bastaba finalmente analizar detenidamente todas las noticias que filtraban fuera de Rusia acerca de la pelea en curso, noticias que acabaron por juntarse en un fajo tal que, a finales del año pasado, ya se hacía evidente la inminencia de un estallido. Porque, si bien estas noticias se referían sobre todo al desarrollo de una polémica llevada a cabo acerca del

[1] Por mi parte, había previsto la inminencia de estos acontecimientos. Lo demuestran los artículos por mí publicados: el 29 de diciembre de 1954 en el diario *Clarín*, de Buenos Aires, con el título "Beriia tenía razón..."; el 14 de octubre de 1954, en el semanario *De Frente*, con el título "¿Qué pasa en Rusia? La nueva dirección política"; el 3 de enero de 1955, en el mismo semanario con el título "¿Amenazas para Zhukov?"; el 31 de enero de 1955, en la misma revista, con el título "Lucha entre duros y blandos"; etc., etc.

estado de la economía, algunas de ellas bastaban para demostrar que dicha polémica no era más que un pretexto tras el cual empezaba a perfilarse una realidad *política* más dura.

La primera de estas noticias *políticas* —el asunto "Abakumov-Ignátiev"— nos obliga a remontarnos hasta los meses anteriores a la desaparición de Stalin, es decir, hasta el 13 de enero de 1953, día del estallido del "asunto de los médicos".

Ese día, la lectura de los comunicados relativos a la incriminación de los "envenenadores del Kremlín" revelaba que el Ministerio de Seguridad del Estado (M.G.B.) estaba ocupado, no ya por el general Abakumov como en vísperas del XIX Congreso del P. C., sino por Semión Denísovich Ignátiev, miembro del *Praesidium* del Comité Central.

Cuando Stalin falleció, el 5 de marzo de 1953, la estrella de S. D. Ignátiev empezó a palidecer. Lo reveló, en primer lugar, su eliminación del *Praesidium* de 25 miembros substituido por el georgiano al antiguo *Politburó* en el momento del Congreso: el 6 de marzo, en efecto, estos 25 miembros fueron reducidos a 10 entre quienes no figuraba Ignátiev. En el mismo momento Beriia volvió a asumir la dirección del Ministerio de Asuntos Internos (M.V.D.) al cual fué agregado el M.G.B., lo cual hacía perder su cartera a Ignátiev que, sin embargo, fué adscripto a la nueva secretaría del Comité Central.

Algunas semanas más tarde, durante la fase de ascensión de Beriia, los "médicos terroristas" del Kremlín fueron rehabilitados y Riúmin, ex adjunto de Ignátiev en el M.G.B., fué arrestado (sería fusilado el 23 de junio de 1953) e Ignátiev radiado de la secretaría del Comité Central.

El 26 de junio de 1953, le tocaba a Beriia ser arrestado y, a finales de diciembre del mismo año, era fusilado en aplicación de una sentencia pronunciada por una Corte Marcial compuesta de jueces militares y presidida por el mariscal Iván Koniev.

Hasta este momento, esta serie de depuraciones no llama particularmente la atención en razón de los hábitos políticos soviéticos y a pesar del *new look* malenkoviano. Pero los dos hechos que siguen resultan bastante curiosos.

El primero es que S. D. Ignátiev, removido a consecuencia de la rehabilitación de los médicos, en vez de ser fusilado o deportado como sucede generalmente en la Unión Soviética, acabó por ser rehabilitado y reintegrado en el aparato del Partido. Actualmente, actúa como secretario del P. C. de Bashkiria [2].

---

[2] Resumen de una situación en que lo racional no parece ocupar un lugar de preferencia:

1°) "El ex ministro de Seguridad del Estado, compañero Ignátiev, dió pruebas de ceguera política y de inadmisible espíritu de credulidad y de facilidad al dejarse engañar por aventureros y criminales como el ex viceministro Riúmin, autor del vengozoso montaje contra los nueve ilustres médicos soviéticos"; en *Pravda* del 5 de abril de 1953.

2°) "El Comité Central del Partido Comunista de la URSS decidió exonerar al compañero Semión Denísovich Ignátiev de su cargo de miembro de la secretaría del Partido"; en *Izvestia* del 7 de abril de 1953.

3°) "Las primeras indicaciones acerca de la actividad criminal del traidor Beriia fueron proporcionadas, a su debido tiempo, por los órganos del Ministerio de Seguridad del Estado"; en *Pravda* del 23 de diciembre de 1953.

4°) "El compañero Semión Denísovich Ignátiev ha sido nombrado primer secretario

El segundo es la ejecución de Abakumov anunciada el 24 de diciembre de 1954. De no haberse revelado útil —por algún motivo que ignoramos— la publicidad hecha alrededor de ella, esta ejecucion se hubiera llevado a cabo secretamente como sucede en los casos de menor cuantía, y nadie se hubiera fijado en una desaparición sobrevenida tanto tiempo después de la caída en desgracia del "interesado". Como había sido arrestado por orden de Stalin y mantenido en la cárcel por Beriia, Abakumov no puede ser considerado como cómplice de este último; por otra parte, como no fué rehabilitado en ocasión de la caída de Beriia, tampoco puede ser considerado como su enemigo. La conclusión lógica de todo esto es que, antes de su detención, había adquirido una posición autónoma en el seno de la policía política, y que los jefes del ejército, después de haber hecho fusilar a Beriia y asumido el control de las fuerzas de Seguridad Interior integrándolas, bajo el mando de Zhukov, en las fuerzas armadas, hicieron ejecutar a Abakumov porque, de seguir viviendo, podía constituir un peón de reserva a disposición del Partido, cuya competencia con el ejército había empezado a manifestarse —si bien solapadamente— en el momento mismo de la ejecución de Beriia.

La muerte de Abakumov, al mismo tiempo que una medida de precaución, fué, pues, una advertencia lanzada a la cara del aparato del Partido y una invitación a tomar parte en las operaciones de eliminación del más débil de los contrincantes: el clan "blando" encabezado por Malenkov. Tanto es así que la lucha entre "blandos" y "duros", latente desde hacía un año, empezó a agudizarse y a salir del ámbito secreto del Kremlín a partir, precisamente, de la ejecución de Abakumov. Esta lucha, que tomó la forma de una polémica cada día más viva entre Malenkov y Jrushchov acerca de la preferencia que había que otorgar a los bienes de consumo o a los bienes de capital, no podía resolverse antes de que el ejército decidiese salir de la aparente neutralidad que había vuelto a asumir al día siguiente de esa ejecución.

Pero, tras estas apariencias de neutralidad, los jefes de las fuerzas armadas, desde hacía varios meses, actuaban sus planes con toda frialdad. Tanto contra los "duros" como contra los "blandos".

Durante el año 1954, numerosas desapariciones —que, esta vez, llamaremos "discretas" para diferenciarlas de las de Beriia, Riúmin y Abakumov— se habían verificado en Moscú. Me contentaré con señalar las más significativas.

En primer lugar la de Alejandro N. Poskrebishchev, ex jefe de la secretaría personal de Stalin. Como tal, había manejado los mayores secretos del Estado soviético y tenido acceso cotidiano a los ficheros privados del dictador en que figuraban, con todas sus fallas, los miembros más encumbrados de las "instancias supremas". Era, pues, un personaje peligroso. Entre otras actividades, había colaborado en la liquidación de Voznesenskiy, presidente del GOSPLAN, que pedía, después de la guerra, que la economía soviética dedicara una parte importante de sus recursos a la producción de los bienes de consumo y siguiera

---

del Partido Comunista de la República de Bashkiria. El compañero Ignátiev había llevado a cabo en la República una brillante acción política y una vasta tarea de organización"; en *Izvestia* del 17 de febrero de 1954.

el camino de una colaboración prolongada con la economía estadounidense. Voznesenskiy fué echado del *Politburó* y del Partido el 5 de marzo de 1949 y deportado a los Urales donde, con toda probabilidad, falleció el año siguiente. Poskrebishchev pertenecía, pues, al clan de los "duros" capitaneado por Nikita Serguéievich Jrushchov. En el comienzo de 1954 desapareció sin dejar rastros.

Ya en agosto del año anterior, los generales P. A. Arteniev y N. K. Spiridonov habían sufrido la misma suerte. El primero mandaba la guarnición especial de Moscú y el segundo la plaza del Kremlin; aunque perteneciesen a las Fuerzas de Seguridad Interior y fuesen, por consiguiente, enemigos del ejército, eran miembros del clan "blando" encabezado por Malenkov.

En noviembre de 1953, éste sufrió otra pérdida sensible en la persona de V. M. Adrianov, jefe de la importante sección del Partido en Leningrado, que fué eliminado de mala manera. Esta vez, Jrushchov fué quien actuó porque necesitaba adquirir el control sobre el segundo centro comunista de la Unión Soviética. Como el ejército había decidido empezar por desembarazarse de los "blandos", esta acción de Jrushchov no podía sino servir sus planes.

Pero, para que los "duros" no se entusiasmasen demasiado, inmediatamente después de la eliminación de Adrianov, una fuerte andanada, de origen militar, alcanzó a los principales colaboradores provinciales de Jrushchov. Así cayeron G. A. Arutinov, secretario del Partido en Armenia, y Mir Bagirov, primer ministro de Azerbaizhán.

Más significativa aún es la suerte sufrida por los hijos de Stalin, porque, a través de ellos, han sido "apercibidos" dos miembros eminentes del clan de los "duros", Viácheslav Mijáilovich Mólotov y Lázar Móishevich Kaganóvich, suegros respectivamente de Vasiliy y de Svetlana Stalin. Del primero, que era un amigo personal de Beriia y, por ser hijo de tanto padre y yerno de tanto suegro, era duro como el que más, no se sabe nada desde hace mucho tiempo y es muy probable que las lágrimas vertidas por su hermana Svetlana ante los periodistas norteamericanos William Randolph Hearst Jr. y Kingsbury Smith, cuando éstos la visitaron inmediatamente después de la revolución del 8 de febrero, se refiriesen, más que al mal estado de salud de Vasiliy, como decía ella, a su muerte en el campamento siberiano donde habría sido deportado después de la desaparición de su padre. En cuanto a la misma Svetlana, a pesar de esta exhibición, muchos indicios señalan que fué deportada en el mismo momento que su hermano. Cuando los dos periodistas la vieron, acababa probablemente de ser liberada, definitiva o provisoriamente. De todos modos, lo que cabe subrayar aquí es que Svetlana Stalin, enemiga acérrima de Malenkov, pertenecía abiertamente al clan de Jrushchov. Y, de hecho, nadie más la ha visto en Moscú después de su entrevista con los yanquis.

Tan llamativas como estas desapariciones son ciertas resurrecciones, porque todas conciernen a altos jefes militares vejados y perseguidos por los políticos.

En septiembre de 1954, volvió a aparecer en público el mariscal Alejandro Novikov, técnico eminente de la aviación y héroe de la última contienda, que Stalin había hecho degradar y deportar por sus orígenes aristocráticos. En aquella fecha, Novikov fué sacado de su lugar de deportación, reintegrado en sus dignidades y honores y puesto a la cabeza

del Estado Mayor de las fuerzas aéreas. Quien tomó esta iniciativa fué el mariscal Bulgánin, entonces ministro de Defensa, pero quien la impuso fué el mariscal Zhukov, viceministro en el mismo departamento, que había sufrido una suerte menos cruel pero algo parecida después de su retorno de Alemania en 1946. Al mismo tiempo que Novikov, volvieron a ocupar altos empleos en el Estado Mayor General numerosos generales deportados o desplazados a lugares secundarios por orden de Stalin.

Como se ve, entre el arresto de Beriia en junio de 1953 y la ejecución de Abakumov en diciembre del año siguiente, los militares habían actuado con decisión, pero con una decisión que se basaba en la serenidad y la prudencia. Todos los elementos peligrosos habían sido descartados uno tras otro cuando no se trataba de personalidades demasiado encumbradas para que fuera posible eliminarlas directa y rápidamente. En este caso, estas personalidades —Mólotov, Kaganóvich, Jrushchov— habían recibido una serie de advertencias cuidadosamente dosificadas que las habían incitado más bien a colaborar que a oponerse al movimiento en preparación. Bulgánin, que por su formación pertenece al clan de los políticos puros, había servido de intermediario entre el ejército y el partido y había utilizado como aglutinante para esa colaboración la necesidad de eliminar el clan "blando". En este clan se reunían los dirigentes de la burocracia estatal y los gerentes de las grandes empresas industriales, agrupados por Malenkov, burócrata de formación tecnológica, en vista de la conquista del poder mediante la eliminación de los jefes del aparato político con la colaboración de las fuerzas armadas. Esta colaboración entre administración y ejército había funcionado perfectamente, como sabemos, cuando se había tratado de anular el peligroso poderío con el cual Beriia, entre marzo y junio de 1953, estuvo a punto de conquistar la totalidad del poder. Y se puede decir incluso que el segundo sector alcanzado por esta alianza entre técnicos y militares había sido el Partido, puesto que éste no había podido resignarse a la destrucción de la policía política que, hasta entonces, había sido su aliada natural. Una vez eliminada la policía, la administración creyó que podía seguir utilizando al ejército para lograr finalmente la conquista política de un Estado que ocupaba ya económicamente.

A primera vista, parecería más lógico que el ejército hubiese mantenido su alianza con Malenkov con el propósito de despachar primero a los dirigentes comunistas que siempre se le habían opuesto y lo habían perseguido en la persona de sus altos jefes. En efecto, en apariencia es así. Pero la realidad es profundamente distinta.

La realidad es que el contacto resultaba mucho más fácil de establecer entre ejército y partido que entre ejército y administración, porque el ejército podía obtener del partido algo que la administración era incapaz de proporcionarle: modificaciones substanciales en materia de organización rural tendientes a transformar la producción agrícola en beneficio de una clase campesina de la cual las fuerzas armadas sacan la inmensa mayoría de sus efectivos. No olvidemos, por lo demás, que el *new look* malenkoviano, al querer dar la preferencia a la fabricación de los bienes de consumo, es decir, al fomentar el desarrollo de la industria ligera a expensas de la industria pesada, dejaba sistemáticamente de lado los intereses de los campesinos que seguía explotando y vejando para dar a la población de las ciudades mayores cantidades de alimentos y de ropas. Pero, al mismo tiempo, renunciaba

a poner el acento sobre la fabricación de los bienes de capital que, para el partido, son una necesidad ideológica puesto que en ellos se sustenta el marxismo-stalinismo, y, para el ejército, una necesidad práctica puesto que no puede haber armamentos, es decir, en fin de cuentas, fuerzas armadas sin industria pesada [3].

Por consiguiente, para el ejército, Jrushchov, a pesar de ser tan enemigo de los campesinos "individualistas y aspirantes a burgueses" como podía serlo Malenkov, era un aliado más apetecible y, sobre todo, más fácil de conquistar que éste porque, contrariamente al jefe del gobierno, que había basado sus planes exclusivamente en la satisfacción de los deseos de la población urbana, el Secretario General del Partido podía ayudarlo a mejorar la situación de los campesinos al precio de un retorno a la producción preferencial de los bienes de capital tan necesarios a las fuerzas armadas como al aparato político. Pero faltaba el pretexto. Un pretexto que sirviera a los militares y a los políticos: a los primeros para que pudiesen hacer comprender a los campesinos que su situación iba a cambiar; a los segundos para poder sustentarse ideológicamente ante la base.

En noviembre de 1954, M. Z. Saburov, presidente del GOSPLAN, se vió obligado a convenir, en un discurso pronunciado en ocasión del trigésimo séptimo aniversario de la revolución de Octubre, que la producción de los cereales permanecía estacionaria. La cosecha de 1954 no había registrado ningún aumento notable con relación a la del año anterior, a pesar de la extensión considerable de la superficie sembrada. Sin embargo, en el mes de julio precedente, las autoridades soviéticas habían cantado victoria porque, según ellas, la habilitación de las tierras vírgenes y yermas había superado todas las previsiones. La sorpresa provacada por el discurso de Saburov fué mayúscula, tanto más cuanto que, en el pasado, los responsables siempre habían subrayado que, frente al aumento rápido de la población urbana, todo estancamiento de la producción agrícola no podría sino traducirse por un pronto agravarse de las condiciones de vida de los ciudadanos.

Saburov atribuía la mala cosecha a "condiciones meteorológicas desfavorables". Estas, en efecto, parecen haber representado un cierto papel. Pero no bastan para explicarlo todo. Desde hace un cuarto de siglo, la crisis de la agricultura soviética es permanente y se admitirá difícilmente que las condiciones meteorológicas puedan permanecer desfavorables durante tanto tiempo. La verdadera causa de este estancamiento es meteorológica tan sólo metafóricamente: Stalin y sus sucesores hacen más fácilmente la lluvia que el buen tiempo en la economía soviética, pero se trata de una lluvia dotada de efectos contraproducentes.

La causa esencial de la miseria de la agricultura soviética es el mismo régimen comunista en sus dos aspectos esenciales: 1) la economía nacional concebida como economía de preguerra permanente; 2) la organización estatal o paraestatal de la agricultura. La primera hace de la agricultura la parienta pobre de la economía nacional, atribuyéndole

[3] Y también porque, sin industria pesada, la alianza con China no puede durar mucho tiempo. Mao, para mantenerse, necesita bienes de capital que sólo Rusia puede proporcionarle. Si Rusia no lo hace, el Japón está cerca y, tras él, Estados Unidos, eventualidad muy temible porque, en caso de conflicto armado, significa para el Estado Mayor Soviético la necesidad de luchar sobre dos frentes.

fondos reducidos sobre el presupuesto; la segunda la encadena y le impide utilizar racionalmente aún estos fondos reducidos. Incluso suponiendo que una fracción sensiblemente más amplia de las sumas destinadas a las inversiones fuera destinada a la agricultura —que es lo que sucedió efectivamente en 1954— la organización burocrática no permitiría a este aumento producir un efecto útil proporcional a su importancia.

Ello explica por qué el "Plan Jrushchov" de septiembre 1953 estaba en quiebra total un año más tarde.

Así, en la *Pravda* del 21 de octubre se podía leer que "...hasta ahora, las organizaciones encargadas del comercio y del almacenamiento han acumulado muy pequeñas cantidades de legumbres frescas en vista de una conservación prolongada, y ello no les permite vender estos productos en cantidades suficientes para el invierno y la primavera... El almacenamiento de las patatas para el invierno se reveló igualmente insuficiente en Leningrado, Saratov, Kuibishev...".

Señalemos solamente que, desde hace un cuarto de siglo, las mismas recriminaciones reaparecen todos los años en la prensa soviética, a pesar de lo cual la situación empeora año tras año. ¿De qué sirve, pues, la famosa "planificación", tan ejemplar según los señores Charles Bettelheim, Mendès-France y otros Georges Boris?

En el mismo diario, el 11 de octubre, había aparecido una serie de precisiones sobre la penuria de patatas que amenazaba a la población soviética en su conjunto. La situación se revelaba peor aún en lo que atañe a la remolacha (*Pravda* del 26 de octubre) y a la ganadería (*Pravda* del 11 de octubre). Estos pocos ejemplos, tomados al azar, son suficientes para mostrar que la situación de la agricultura soviética, en el momento en que se abría la temporada de otoño, era francamente calamitosa y que la carestía, una vez más, amenazaba a la población.

En verdad, Jrushchov era el responsable directo de esta situación. El era quien había trazado los planes geniales que habían llevado a tan flaco resultado; ya que, en marzo-abril de 1953, Malenkov le había confiado la tarea de organizar el campo, para poder consagrar todos sus esfuerzos a la conquista de los habitantes de las ciudades proporcionándoles mayores cantidades de bienes de consumo y de alimentos que, en 1955, como en 1954, se disponía a comprar en el extranjero. La responsabilidad del Secretario General era evidente y el ejército lo sabía. Pero sabía también que Jrushchov —y no Malenkov— era quien podía remediar esta situación o, mejor dicho, las consecuencias políticas de esta situación. A condición, claro está, de que se lo ayudara a salir del paso.

El problema consistía en transferir a Malenkov y a sus colaboradores "blandos" las "equivocaciones" de Jrushchov, esto es, en proclamar que las deficiencias registradas se debían a los excesos demagógicos de una administración que, para distribuir zapatos, trajes y camisas, había dejado decaer la agricultura nacional. Mientras que, como sabemos, la agricultura no había dejado de decaer a partir del momento en que los planificadores stalinianos la habían colectivizado. Malenkov había sido solamente el heredero de una situación desastrosa que había intentado subsanar comprando trigo y alimentos en el exterior. Sin embargo, como el ejército necesitaba eliminar primero a Malenkov, cuya política amenazaba con reducir considerablemente el margen de superioridad de sus armamentos con res-

pecto a los occidentales, la culpa de esta situación fué achacada con todo desparpajo a quien no tenía en ella responsabilidades directas. El mismo Jrushchov se encargó de la operación.

La facilidad con que Malenkov se dejó convencer de que confesara errores que no había cometido señala, con toda nitidez, la debilidad de su posición. Pero revela también, al mismo tiempo que la eficacia de los métodos empleados en Rusia para obtener semejantes resultados, las limitaciones intelectuales y mentales de los dirigentes soviéticos.

II. Mecanismo del movimiento. Sus beneficiarios reales

La filosofía que se sitúa en la base del sistema marxista responde al nombre de filosofía de la contradicción y se desentraña por el método dialéctico que Marx recibió de Hegel y transmitió, transportándolo de la Idea a la acción revolucionaria, a sus herederos de Occidente y de Oriente. Ahora bien, para apreciar el hecho soviético, el observador no marxista utiliza generalmente el método de la lógica formal, a menudo inoperante porque olvida que quienes se encuentran en el centro de ese hecho —los dirigentes comunistas— se atienen rigurosamente para actuar a los imperativos de la dialéctica de los contrarios. De ahí el desconcierto que cunde en los círculos occidentales cada vez que algo importante sucede en la sociedad rusa, sobre todo en sus altos niveles.

De suerte que cuando, en la última semana de enero de 1955, la agencia TASS anunció que Anastasio Mikoián abandonaba el ministerio de Comercio que, casi sin interrupción, dirigía desde hacía más de veinte años, los observadores de Washington, de París y de Londres no le atribuyeron mucha importancia. Se sabía que los dirigentes soviéticos estaban polemizando acerca de los métodos económicos en curso de aplicación; se sabía que la agricultura proporcionaba preocupaciones; se sabía también que Jrushchov era muy ambicioso; pero no faltaban quienes aseguraban que, una vez liquidado Beriia, todo había vuelto a su cauce normal porque la administración soviética funcionaba regularmente gracias al apoyo que el ejército había prestado y seguía prestando a Malenkov. La destitución de Mikoián —que, por lo demás, conservaba sus funciones de viceprimer ministro— era, pues, una medida de administración corriente con la cual Malenkov y Jrushchov se habían puesto de acuerdo por un tiempo quizá indefinido. La misma convocatoria del Soviet Supremo para el 6 de febrero, no podía responder más que a preocupaciones de orden internacional determinadas por la situación creada por la inminencia del rearme alemán, etc., etc.

Ahora bien, si esos observadores querían decir que la rivalidad Malenkov-Jrushchov se había resuelto en un compromiso entre "blandos" y "duros" con la destitución de Mikoián, se equivocaban grandemente, porque, en buena dialéctica de los contrarios, no hay compromisos sino superaciones. En este caso, el choque de la tesis Malenkov y de la antítesis Jrushchov no podía resolverse sino por la eliminación del jefe de los "blandos" o del jefe de los "duros". O de ambos por un "tercer hombre". Así, el compromiso conseguido con la eliminación de Mikoián debía ser considerado únicamente como una pausa táctica, un momento de respiro en vista de operaciones futuras. Y, puesto que el choque de los contrarios en cuestión había salido a la luz del día y que se manifestaba ya por la caída

de personajes importantes aunque no primordiales, era de esperar una pronta reanudación de la lucha[4].

Que algo estuviese madurando en la estructura de la dirección del Estado soviético, nadie lo dudaba porque este algo estaba implícito en la misma herencia de Stalin. Pero pocos fueron aquéllos que no se sintieron desconcertados por el precipitarse dramático de los acontecimientos que llevaron el 8 de febrero a la dimisión de Malenkov y a su reemplazo por el mariscal Bulgánin, acontecimientos que tenían su pretexto formal en la crisis de producción en que la economía soviética se debatía y su causa real en la lucha por el mando supremo que, desde la muerte de Stalin y la desaparición de Beriia, levantaba unos contra otros al ejército, al partido y a la administración.

¿Quién ha sido el verdadero beneficiario de esta operación relámpago? ¿El ejército o el partido? Y ¿cuál ha sido, en todo eso, el lugar de Zhukov, es decir, de los militares profesionales?

Con lo dicho en la primera parte de este trabajo, creo haber expuesto claramente las razones por las cuales, a mi entender, el ejército, esto es, el mariscal Zhukov, por la acción desarrollada por él durante dos anos, es quien ha condicionado —esencialmente— el madurarse de una situación que ha obligado a Malenkov a efectuar ante Jrushchov una autocrítica verdaderamente sensacional. Pero ¿quiere decir ello que la síntesis se realizó en la persona de Jrushchov y que el ejército, después de haber colaborado con el jefe del partido, está de nuevo en sus cuarteles, satisfecho por haber vuelto a poner las cosas en orden? O, por el contrario, ¿qué nos permite pensar que el vencedor no es Jrushchov sino Zhukov?

Las apariencias están a favor del Secretario General del P. C., porque todo ha sucedido como si las fuerzas armadas hubiesen repetido contra la administración "blanda" a favor de los "duros" del partido la maniobra que les permitió, en junio de 1953, ayudar a aquélla a eliminar la competencia de la policía. Pero el hecho mismo de que Jrushchov no haya querido —*o podido*— coronar personalmente el edificio político y el que Bulgánin se le haya adelantado pueden significar —y, según yo creo, significan— que, esta vez, el ejército ha considerado que las posiciones ocupadas por él le permitian utilizar al Partido, y no ha querido ya actuar por cuenta de nadie aun cuando estas posiciones no hayan sido bastante firmes todavía para permitirle actuar solo. Lo revela bastante claramente la instalación en la jefatura del gobierno de un hombre como Bulgánin, por partes iguales político (fué primer ministro de la BSFSR), administrador (fué alcalde de Moscú y, después de la eliminación de Piatakov, presidente del Banco de Estado), policía de alto nivel (en sus comienzos ocupó cargos elevados en la *Cheká*) y militar (Comisario político del Ejército de Zhukov en la defensa de Moscú y, después de la guerra, graduado de la Academia de Estado Mayor). De suerte que Bulgánin, más que el verdadero beneficiario de la

---

[4] *Senno del poi,* dicen los italianos. Señalo, sin embargo, que por mi parte anuncié el 1° de febrero la inminencia de un choque resolutivo entre Malenkov y Jrushchov y la probabilidad de una utilización de este último por el ejército, es decir, un primer paso de Zhukov hacia el poder supremo.

contienda del 8 de febrero, puede ser considerado como un compromiso entre Zhukov y Jrushchov pero, esta vez, un compromiso impuesto a éste por aquél, mientras que la eliminación de Mikoián había sido un compromiso impuesto por Jrushchov a Malenkov. Tanto es así que no se ve todavía muy bien qué es lo que el Secretario General sacó realmente como ventaja esencial de ese movimiento, fuera del beneficio, no indiferente por cierto pero no enteramente resolutivo, representado por la eliminación del más débil de sus rivales. En fin de cuentas, el mariscal Zhukov es quien, gracias a esa jornada, puede vanagloriarse de haber cosechado los mayores triunfos: además de su promoción al cargo esencial de ministro de Defensa, que reúne las tres armas en un solo bloque y le permite hacerse oír de modo determinante en el consejo de ministros y, por ende, imponerse al aparato político, tiene bajo su mando las importantes Fuerzas de Seguridad Interior que el finado Abakumov había llevado a un grado máximo de eficiencia y que Beriia no supo —o no pudo— utilizar. Además, y esto es mucho más importante de lo que se sospecha generalmente en Occidente, Zhukov es gran rusiano, mientras que Jrushchov es ucraniano. Los grandes rusos forman ellos solos la mayoría de la población de la Unión soviética y nadie niega que ellos solos lucharon denodadamente en el curso de la segunda guerra mundial mientras que los ucranianos colaboraron activamente con los alemanes hasta que éstos los obligaron —con su estúpida política de "colonización" confiada a delincuentes como el gauleiter Koch— a transformarse en patriotas rusos. Evidentemente, Jrushchov no colaboró con los alemanes, muy por el contrario, pero su origen nacional es, de todos modos, un handicap a los ojos de los rusos.

En realidad, desde ahora se puede establecer que la única síntesis lograda con la operación del 8 de febrero lo fué en materia de organización económica, puesto que la destitución de Malenkov permite volver a dar la preferencia a la producción de los bienes de capital. Pero no parece haber sucedido así en materia política y, en Rusia como en las demás naciones desde que hay naciones, la política es la que manda a todos los demás aspectos de la vida social.

El que Bulgánin y Jrushchov sean tan "duros" uno como otro viene a complicar aún más la cuestión, porque ello no quiere decir que estén de acuerdo entre sí. Lo único que se sabe es que el primero es "duro" en materia de política internacional —y queda por ver si el estado de Rusia le permitirá seguir siéndolo— y que el segundo lo es en materia de producción económica— y queda por ver igualmente si, y hasta qué punto, los militares lo dejarán actuar libremente en este terreno. Sobre todo cuando, como ahora, existe en Rusia una falta visible de adecuación entre la situación internacional, la situación económica y la situación interior. Nadie negará que esta falta de adecuación, entre estos aspectos del problema soviético, sea susceptible de provocar, en el seno del bando "duro", encuentros tan violentos como aquéllos que acaban de tener lugar entre éste y el "blando". Y, de hecho, algo parecido ha sucedido en la misma semana de la revolución del 8 de febrero.

Antes de que el Soviet Supremo se separara, Viácheslav Mólotov y el mariscal Iván Koniev pronunciaron discursos de extrema violencia contra el "imperialismo norteamericano". El primero afirmó incluso que la Unión soviética aventajaba, sin temor a ser al-

canzada, a los Estados Unidos en materia de producción de armas termonucleares. Pero, inmediatamente después, los mariscales Bulgánin y Zhukov hacían declaraciones que, según algunos observadores occidentales, eran suficientes para permitir entablar un diálogo constructivo entre Oriente y Occidente. Sin dejar pasar el tiempo, antes de que su adjunto el vicecanciller Andréi Gromiko saliese para Londres, donde debía asistir a la conferencia del desarme, Mólotov proponía al mundo un arreglo general sobre la base de la destrucción de las armas atómicas existentes y del mantenimiento de los efectivos y de los presupuestos militares al nivel alcanzado el 1º de enero de 1955. Se ve la astucia: de ser aceptada la propuesta, Norteamérica y las naciones occidentales —una vez eliminado su armamento termonuclear— se quedarían con sus 80 divisiones frente a las 250 de que la Unión soviética y los países satélites —sin contar China— disponen actualmente. Los norteamericanos contestaron anunciando que, gracias a la reforma de su sistema de instrucción militar, no tardarían en disponer de una reserva hábil de 5.000.000 de hombres, e Inglaterra empezó con toda urgencia a fabricar bombas de hidrógeno.

Todo ello es muy contradictorio y revela, en verdad, mucho embarazo por parte de la Unión soviética y de sus nuevos amos. Revela sobre todo que —una vez la lucha entre los "blandos" de la administración y los "duros" del partido terminada por la anulación de los primeros— los vencedores no han tardado veinticuatro horas en dividirse a su vez entre "más duros" del partido y "menos duros" del ejército.

La objeción que se sustentaría en que, por pertenecer a las fuerzas armadas, Koniev debería encontrarse en este último bando, y que Bulgánin, puesto que proviene de las filas del partido, tendría que actuar de acuerdo con Mólotov y Jrushchov, tiene poca consistencia. Koniev, hasta la guerra, actuó constantemente en las fuerzas de represión interior y, a partir de 1949, ocupó el mando técnico de los servicios de agitación y de sabotaje del *Komnform*. Por el contrario, Bulgánin, desde su promoción al mariscalato, parece haber tomado muy en serio su nueva profesión, y su amistad con Zhukov lo hizo sospechoso a los ojos de Stalin y le valió su remoción del ministerio de Guerra en 1949. Por otra parte, no olvidemos que Zhukov, si bien conquistó sus galones de oficial en el ejército zarista durante la primera guerra mundial, se inscribió en el partido comunista en 1918.

Como se ve, el hecho de ser militar o civil no importa mucho en la URSS. Lo que importa es el mando político supremo para el cual, evidentemente, muchos de los personajes citados hasta ahora se sienten con aptitudes particulares. Y siguen sintiéndolas, ahora que Malenkov ha sido removido, más agudamente que antes de esta operación.

Tanto es así que, ésta una vez llevada a cabo, el baile de los dirigentess y de los altos funcionarios se reanudó tras un compás de espera de una semana.

Sin insistir más de la cuenta en la revocación de seis miembros del Colegio Supremo de la URSS —entre los cuales el siniestro I. O. Matulevich, presidente de este Colegio en la época de los Grandes Procesos— que tuvo lugar el 11 de febrero, me detendré en la reaparición, con bombos y platillos, de Anastasio Mikoián quince días después de haber sido separado de su cargo de ministro de Comercio. Reaparición que efectuó, no ya como ministro de Comercio, sino como primer viceprimer ministro y representante del gobierno soviético en la Feria Internacional de Leipzig, donde este antiguo exponente del partido

"blando" advirtió "duramente" a las potencias occidentales de los peligros implícitos en el rearme alemán.

Esta reaparición, como pregonero de la política de dureza de sus enemigos de la víspera, de un hombre que, quince días antes, se había visto obligado a retirarse porque era el principal colaborador de Malenkov, es susceptible de provocar interpretaciones equivocadas acerca del mar de fondo moscovita. No han faltado quienes, en efecto, a la luz de este retorno, interpretaron los acontecimientos del 8 de febrero como si se tratara de una rotación ministerial del tipo de las que se dan en Occidente, y no han faltado especialmente en París donde estos retornos se dan con frecuencia ejemplar. Pero aquí, precisamente, es donde reside el equívoco. Con perdón de los brillantes redactores de *Le Monde, L'Express* y *L'Observateur*...

Mikoián ha vuelto, no porque no haya mar de fondo en Moscú, sino, sencillamente, porque ese armenio tramoyista pertenece a la categoría de los políticos que siempre se las arreglan para estar con el vencedor.

Cuando, allá por el año 1928, se empezó a hablar de él como de un técnico financiero talentoso, militaba con los llamados "marxistas de derechas" o "jóvenes economistas" que, bajo la dirección de Bújárin, ayudaron tan eficazmente a Stalin a eliminar la corriente "izquierdista" de Trotskiy y Zinóviev al entregarle —*toute cuite*— la teoría del "socialismo en un solo país" que el ex seminarista de Tiflis necesitaba para combatir las tesis de la "revolución permanente".

Ahora bien, una vez anulado Trotskiy, Stalin se dedicó a desembarazarse de Bujárin. Para ello, se transformó de la noche a la mañana, en el jefe de la tendencia izquierdista decapitada, lanzándola al asalto de los "jóvenes economistas" que acusó de querer restaurar el capitalismo. Mikoián que, hasta entonces, había sustentado con gran acopio de argumentos la tesis bujariniana según la cual, para subsistir, Rusia tenía que prolongar durante muchos años aún la Nueva Política Económica adoptada en 1921, Mikoián pasó a servir con la misma eficacia la política de industrialización y de colectivización impuesta como condición por los ex trotskistas a su colaboración con Stalin. Él fué quien organizó los "Procesos Industriales" de 1931, elaborando los pretextos que Stalin necesitaba para destruir lo que quedaba de iniciativa privada en la economía soviética; él fué quien proporcionó a los dirigentes del GOSPLAN los capitales líquidos y las divisas extranjeras indispensables para la puesta en marcha de la gigantesca empresa de los Planes Quinquenales; él fué quien se las arregló para transformar en dólares y en francos los cereales arrancados a una clase rural diezmada por la colectivización despiadada a que se la sometió a partir de 1930-1931. Ni siquiera se inmutó cuando su primer protector, Bujárin, fué fusilado. Como Mólotov, siempre se adaptó sin parpadear a las variaciones caprichosamente impuestas por el amo a la "línea general" de la política de la URSS de 1928 a 1953. Siempre igual a sí mismo, se resigna ahora a que su tercer protector y amigo derive hacia un destino obscuro, uniéndose una vez más al bando vencedor.

No todos fueron tan afortunados. Así, los compañeros Alejandro Zasiadko y Alejo Kozlov, respectivamente ministros de la Industria del Carbón y de las Granjas Colectivas, fueron destituídos por insuficiente dedicación a sus tareas ministeriales.

Con lo cual se demuestra una vez más que la revolución del 8 de febrero ha acontecido en el momento mismo en que, por falta de carbón, la industria soviética iba a paralizarse, y que, por ende, los reproches formulados a Malenkov no habían sido más que un pretexto, puesto que el carbón es necesario tanto a la industria ligera como a la pesada. En cuanto a la falta de cereales —confesada por la remoción de Alejo Kozlov— sabemos ya que Jrushchov es, realmente, el responsable de ella. Pero sabemos también que, más que Jrushchov y Malenkov y los dos infelices en vías de ejecución, el verdadero responsable de la crisis es el sistema comunista con sus planificaciones que se quieren racionales y no son más que empresas de chapuceros analfabetos y criminales.

Para terminar con esta larga exposición de los hechos internos relacionados con el movimiento del 8 de febrero, me parece indispensable examinar, por brevemente que sea, la serie de remociones y de promociones que fué llevada a cabo en la Unión Soviética en las semanas posteriores a esta fecha.

Es fácil comprobar que esta cadena de movimientos ministeriales, lejos de limitarse a los organismos técnicos más directamente relacionados con la economía, alcanza todas las reparticiones cuyo control, en efecto, tiene que ser considerado como indispensable por los nuevos amos de Rusia. Comprobación que la simple exposición de los hechos basta para ilustrar.

Al mismo tiempo que la de Mikoián, la radio soviética anunciaba, el 28 de febrero, la promoción de M. G. Pervujin y de M. Z. Saburov al rango de adjuntos al primer ministro. Estos dos nombramientos aparecen bastante contradictorios para con las directrices fundamentales impuestas últimamente a la U.R.S.S., si tenemos presente que ambos personajes eran colaboradores directos de Malenkov. Pero lo son mucho menos cuando consideramos que se trata de dos técnicos de primer plano que, además, si bien son miembros del Comité Central, nunca pertenecieron al *Politburó* de la época staliniana. Pervujin y Saburov forman parte de la "casta" de los gerentes industriales y de los administradores cuya actividad esencial se desarrolla en el terreno de la economía. No han hecho, pues, en la vida política pura más que las apariciones que su situación a la cabeza de grandes organismos de la producción hace inevitables. El primero es un especialista en cuestiones electrotécnicas; burócrata puro y organizador ministerial, no le cuesta ningún sacrificio servir a un amo o a otro, y el amo —llámese Stalin, Malenkov o Bulgánin— siempre prefiere manejar a técnicos y administradores que se han hecho indispensables por su experiencia y que evitan cuidadosamente mezclarse en la cocina del partido. En cuanto a Saburov, es esencialmente un planificador que Malenkov volvió a colocar a la cabeza del GOSPLAN, de donde Beriia lo había sacado en su breve momento de esplendor para controlar directamente un organismo esencial aunque más no sea por las repercusiones de su acción en los organismos económicos locales, que el jefe de la policía quería descentralizar de modo a dar mayor autonomía a las repúblicas alógenas (parte, como se sabe, de sus planes de conquista del poder).

Ambas promociones deben ser consideradas, pues, como pasos suplementarios hacia la "despoliticización" del aparato estatal, que es justamente aquello que los militares necesitan para asegurar más firmemente su triunfo de febrero.

Esta tendencia a la "despoliticización" se confirma —y se afirma— con lo siguiente: el *Praesidium* ministerial, además del primer ministro Bulgánin, comprende 5 viceprimeros ministros (V. M. Mólotov, L. M. Kaganóvich, A. I. Mikoián, M. Z. Saburov y M. G. Per-

vujin), y 8 viceprimeros ministros (V. M. Malichev, A. N. Kossiguin, I. F. Tevossian, G. M. Malenkov, A. P. Zaveniáguin, V. A. Kucherenko, P. P. Lobánov y M. V. Jrunichev). De estas catorce personalidades, tan sólo dos —Mólotov y Kaganóvich— pertenecen a la vieja guardia leniniana, es decir, al clan de los políticos puros. Ahora bien, desde la muerte de Stalin, Kaganóvich renunció por prudencia a toda actividad y algunos hechos demuestran que Mólotov ha sido anulado, hechos entre los cuales su no inclusión en la comisión que viajó a Belgrado el 26 de mayo de 1955 ocupa el primer lugar. De los otros doce, ninguno pertenece a la vieja guardia, ni siquiera Bulgánin y Mikoián; todos, por el contrario —incluso Bulgánin y Mikoián— se han dado a conocer, más por su actividad de técnicos industriales y de organizadores financieros y comerciales que por una actuación puramente política en el P. C. de la Unión Soviética.

Promociones menos llamativas en cuanto al "tamaño" de sus beneficiarios, pero no por ello menos interesantes en razón de la tendencia que revelan, son las de Vasiliy Kuznetsov, de Vladímir Semiónov y de N. O. Fiódorenko al cargo de viceministros de Relaciones Exteriores, con las cuales el "duro" Mólotov y el no menos duro Andréi Gromiko —amigo íntimo, es decir, cliente incondicional de Jrushchov y, por ende, personaje difícil de tocar por el momento— se encuentran rodeados por tres funcionarios de procedencia burocrática (se trata de diplomáticos de carrera) tanto más fácilmente manejables por el ejército cuanto que nunca tuvieron actuación política personal y pertenecen a una categoría —la de los funcionarios que la caída de Malenkov ha dejado huérfanos de protección— que el Secretario del P. C. hace blanco de sus ataques más feroces.

Aquello que sucedió al filósofo Gueorguiy Alexandrov, que tuvo que ceder, "por incapacidad", el ministerio de Cultura de la U.R.S.S. al diplomático Nikolai Mijáilov, ilustra más claramente aún esa tendencia a la "despolitización". En primer lugar porque el ministerio de Cultura es un órgano extremadamente importante —que reúne, además de las reparticiones relacionadas con la instrucción pública, las direcciones de prensa y propaganda, de Bellas Artes y de cinematografía, de formación cultural de los *Agitprop* en lo que atañe a la lucha antirreligiosa, de la Academia de Ciencias y de los institutos de investigación no dedicados a la ciencia pura, etc.—, cuya ocupación por un funcionario que no tiene nada que ver, por su pasado, con ninguna de estas actividades esencialmente comunistas, es imprescindible para el Ejército. En segundo lugar porque la personalidad de Alexandrov es muy conocida.

Se trata de un filósofo profesional que, en 1946, había obtenido un "Premio Stalin" con su *Historia de la Filosofía*, la que, además, había sido propuesta para ser adoptada como manual universitario en substitución de la de Pavel Iúdin, kominformista de primera fila y criatura de Andréi Zhdánov. Ahora bien, en 1947, tras una virulenta filípica de este penitenciario mayor de la secta staliniana, la obra de Alexandrov fué puesta en el índice por la Academia de Ciencias y retirada de la circulación por "desviaciones idealistas". Alexandrov no es ningún idealista, como bien se puede pensar, sino un filósofo materialista como el que más, pero sus éxitos amenazaban la situación de Iúdin, es decir, de un personaje que actuaba como espía de Zhdánov en los ambientes intelectuales y universitarios. Alexandrov pasaba por partidario de la corriente occidentalista, lo que no quiere decir que no fuera un buen staliniano anticapitalista, sino que estimaba que, para conquistar más fácilmente los círculos

intelectuales progresistas de Occidente, la blandura aparente era un medio más eficaz que la brutalidad y el insulto. Después de un eclipse bastante largo —1947-1953— reapareció cuando la caída de Beriia provocó la destitución de Ponomarenko de su cargo de ministro de Cultura. Alexandrov era tan blando como Malenkov y su pasaje por el ministerio tuvo, por lo menos, algunos resultados positivos, entre los cuales la eliminación de Trofim Lisenko, de sus secuaces y de sus teorías.

En cuanto a Nikolai Mijáilov, hasta su nombramiento a la cabeza del ministerio de Cultura, era embajador en Varsovia, es decir, colaborador habitual del mariscal Konstantin Rokosovskiy, naturalizado polaco por Stalin con vistas al control total de las fuerzas armadas de la república popular "hermana". A pesar de que deba a Stalin sus promociones, honores y condecoraciones, Rokosovskiy no puede ser considerado en absoluto como staliniano si se quiere recordar que, de 1937 a 1941, fué deportado a un campamento siberiano de trabajos forzados bajo la acusación de haber tomado parte en la conspiración de Tujachevskiy. El mariscal ruso-polaco es un antistaliniano de vieja actuación y la instalación de su colaborador Mijáilov en el ministerio de Cultura ilustra una vez más nuestra tesis relativa a la aplicación sistemática de un plan de ocupación del Estado ruso por los jefes militares a expensas de los dirigentes políticos.

El asunto de los Comisarios Políticos constituirá el último punto de nuestro examen de las condiciones internas de esta ocupación.

El 6 de marzo, esto es, menos de un mes después del movimiento, el mariscal Iván Kóniev, comandante del importante sector de los Cárpatos, dirigiendo la palabra a los mandos militares bajo sus órdenes y *a numerosos representantes de la jerarquía política*, anunciaba la inminente supresión del cuerpo de los comisarios políticos del ejército soviético. Al día siguiente, *Krásnaia Zvezdá*, órgano del ministerio de Defensa, al comentar esta declaración, especificaba que "de ahora en adelante, la formación política de la tropa será asegurada por los oficiales profesionales". Evidentemente, tanto el comentarista anónimo como el mariscal envolvían esta píldora amarga en mucho jarabe comunista y, a fin de poder hacerla pasar más cómodamente (o divertirse un poco más), invocaban el magisterio del marxismo leninista-stalinista.

El cuerpo de los comisarios políticos se había creado, casi diría de modo espontáneo, en los meses siguientes a la revolución de Febrero (hablo, claro está, de la de febrero de 1917). Al triunfar, el régimen comunista lo había organizado como un medio permanente —y drástico— de control sobre las fuerzas armadas. Los comisarios políticos eran el ojo del partido en las unidades —grandes y pequeñas— y, sobre todo, en el cuerpo de oficiales, y sus prerrogativas eran tan amplias que, en caso de conflicto con los militares profesionales, ellos eran quienes imponían su decisión aun cuado ésta chocase, no sólo con la simple disciplina, sino también con la seguridad de la tropa, en período de empleo bélico por ejemplo. Ello tuvo consecuencias incalculables en el momento del primer conflicto con Finlandia y ésta es la razón por la cual el mariscal Timoshenko obtuvo de Stalin, en la fase más grave de la última guerra, que los comisarios limitasen su actividad a las cuestiones de doctrina política y perdiesen su prerrogativa de dictaminar en materia estratégica, táctica y logística. Pero ya antes del final de la contienda —cuando la derrota alemana no podía dejar lugar a dudas— los derechos de los comisarios habían sido restaurados en toda su extensión. Se puede decir, pues,

que, desde la creación del ejército rojo por Trotskiy hasta la muerte de Stalin, la historia militar de la U.R.S.S. fué, en una medida casi siempre trascendente, la del conflicto entre P. C. y Estado Mayor. La suerte sufrida, antes de la guerra, por los mariscales Tujachevskiy y Blujer, y, a partir de 1945, por hombres como Zhukov y Novikov, basta para ilustrarlo.

Esta supresión significa que, después de treinta y ocho años de supeditación al partido, los generales lograron imponer a los políticos el principio del "comando unitario fundado en el principio de la jerarquía táctica" como proclama, con estilo de bombero voluntario, el ya mencionado comentarista de *Krásnaia Zvezdá*. Stalin nunca hubiera aceptado semejante abdicación, como tampoco su enemigo íntimo León Davídovitch Trotskiy.

Tales son las condiciones en que empezó a desarrollarse en Rusia el duelo final entre ejército y partido. Antes de abordar la última parte de este artículo —que es la relativa a las repercusiones exteriores del movimiento—, no me parece inútil formular algunas observaciones, provisorias obviamente, pero no por ello menos necesarias.

Ante todo, espero que no se me insultará demasiado si expreso la opinión de que si los dirigentes rusos —los militares— siguen hablando de comunismo es porque ello puede resultar prudente en la misma Rusia donde, por no estar terminada la lucha, no se puede afirmar, como dicen los franceses, que *les carottes sont cuites*, y cómodo fuera de Rusia, esto es, en los países de la Cortina donde proclamar la vitalidad de ideales que en casa se tiró a la basura es un medio, suficiente durante un cierto tiempo, para continuar imponiendo una presencia que no tiene más que motivos militares.

El partido cuenta todavía mucho. Pero se trata solamente de un ente abstracto, puramente ideológico, de cuatro o cinco millones de inscriptos. Sus actos más peligrosos consisten, en lo que atañe a sus "instancias supremas", para emplear un lenguaje que ya no es muy de moda en los alrededores de la Plaza Roja, en codificar las condiciones científicas de la lucha antirreligiosa, prohibiendo la violencia, el insulto y el escarnio y suplicando a los militantes que se contenten con demostrar a los creyentes, con argumentos sacados de la filosofía materialista y de las ciencias de la naturaleza, cuán grande es su equivocación (a eso se reduce el poder de un partido que, no hace tantos años, imponía su ateísmo con medios un poco más consistentes, haciendo fusilar obispos y sacerdotes, monjes y fieles, y transformando los templos en museos antirreligiosos —cuando se sentía delicado— o en lupanares —cuando se dejaba llevar por su naturaleza). Si no se me cree, que se consulte las fuentes y particularmente: 1) el editorial publicado en la *Pravda* del 24 de julio de 1954 con el título "Desarrollar más ampliamente la propaganda en favor del ateísmo científico"; 2) el artículo del compañero S. Judiakov, publicado en la revista *Kommunist*, órgano del Comité Central, en el número de setiembre de 1954 (N° 13) con el título "Cuestiones importantes relativas a la propaganda del ateísmo científico"; 3) la disposición del Comité Central del Partido Comunista de la Unión Soviética, con firma de Nikita Jrushchov, bajo el título "Acerca de los errores cometidos en la orientación de la propaganda en el pueblo a favor del ateísmo científico" [8],

[8] Editorial, artículo y disposición publicados en versión francesa —lengua más asequible al común de los lectores argentinos— por la revista *Istina* (número 3 de 1954), bajo el título general: *Situation religieuse en U. R. S. S.*; Boulogne-sur-Seine (Seine).

dada a conocer el 10 de noviembre de 1954. En cuanto a la acción de la "base", consiste en reuniones de células, que tienen lugar por la noche, después de diez a doce horas de trabajo en la fábrica o el koljoz, entre individuos que dormitan y se despiertan solamente para votar, con el entusiasmo de quien quiere irse a la cama, mociones incendiarias contra el belicismo de las naciones capitalistas u órdenes del día contra la guerra bacteriológica.

Frente a esta falta de dinamismo, frente a un pensamiento que no se confirma en ninguna acción, el ejército, formado por unas doscientas divisiones mandadas por generales que irradian energía y ambición, despacha a los comisarios políticos, encierra a los policías, ocupa los ministerios, directamente o por interpósita persona, elimina, uno después de otro, a los comunistas de los puestos clave de la administración y de la economía, y asegura "la educación política de la tropa", substituyendo a una ideología marxista definitivamente apolillada la muy eficiente ideología de la patria rusa. Porque hace bastante tiempo que los militares han descubierto que, para esta patria rusa, la ideología comunista es una pura y simple calamidad.

Y aquello que sucede más allá de las fronteras rusas viene a ser exactamente lo mismo si bien asume —y no siempre por lo demás— características aparentemente distintas.

III.—Proyecciones exteriores del movimiento

Los efectos que la revolución del 8 de febrero ha surtido fuera de Rusia, aun cuando hayan hecho impacto en grados muy diversos en la "sensibilidad" de los llamados círculos dirigentes y ambientes diplomáticos de las grandes capitales occidentales, son bastante fáciles de percibir a condición de clasificar las cuestiones. Así, estudiaremos sucesivamente las relaciones de Rusia con los países satélites de Europa, con China y con el grupo occidental (sin olvidar los partidos comunistas que actúan en el seno de este grupo).

Las relaciones con los países satélites de Europa oriental, danubiana y balcánica han asumido un nuevo giro, ello es cierto, pero no en el sentido que se ha creído generalmente. Determinado, tanto por los acuerdos Raab-Mólotov (que estudiaremos más lejos) como por el movimiento del 8 de febrero —ya que aquéllos son consecuencia de éste— este giro, donde la mano de los militares aparece más claramente aún que en Rusia, es enteramente de orden estratégico y logístico y, por la despoliticización de cada uno de sus momentos, revela que, en la intención de quienes lo han ejecutado, los países en cuestión han pasado a tranformarse en simples lugares de estacionamiento para las grandes unidades del ejército ruso y de sus filiales locales.

Estos momentos son: la liquidación del equipo Imre Nagy-Miguel Farkas en Hungría, la del primer ministro Siroky y de la vieja guardia comunista en Checoeslovaquia y la reducción de la policía política polaca al común denominador moscovita. Estos tres momentos encuentran su coronamiento en la promoción del mariscal Iván Stepanovich Koniev al mando unificado de todas las fuerzas militares —rusas y satélites— estacionadas del Báltico occidental a la frontera de Bulgaria con Grecia y Turquía.

Llama considerablemente la atención —si bien no sorprende mayormente si tenemos en cuenta las características propiamente rusas del movimiento— que la eliminación de Imre

Nagy de la jefatura del gobierno húngaro no haya llevado a su substitución por su viejo rival Matías Rákosi, sino a la promoción de un célebre desconocido, Andreas Hagedus, técnico de la agricultura, de cuarenta años de edad, es decir, totalmente ajeno a las preocupaciones de la vieja guardia comunista magiar cuyo tercero gran exponente, Miguel Farkas, ha perdido, en la misma jornada, su cargo de ministro de Defensa. Nagy (Grosz) y Rákosi (Roth) eran rivales e, incluso, enemigos desde los tiempos de la primera república comunista húngara, pero ambos habían recibido su formación política de Bela Kuhn y su rivalidad no encontraba su fuente en interpretaciones distintas de las teorías de la Escuela o, como se ha dicho a la ligera, en antagonismos en materia económica —el primero pregonaba la producción de mayores cantidades de bienes consumo, el segundo quería dar la preferencia a los bienes de capital— ya que la economía de los países satélites recibe su planificación en Moscú y no en Budapest, Praga, Varsovia, etc. Provenía únicamente del viejo principio —muy conocido por doquiera, pero más desfachadamente aplicado en los países comunistas— que se expresa con el *ôte-toi de la que je m'y mette* de los franceses. Para asegurar su carrera, Imre Nagy, dotado de una personalidad más blanda que la de su rival, había atado su carro al de Malenkov, puesto que Rákosi, pura creación del *Komintern* y agente número uno del *Kominform*, había atado el suyo al de Stalin, primero, al de Jrushchov después. Desde que el viento había cambiado en Moscú, Rákosi, en la esperanza de recuperar sus antiguos privilegios, perdidos a consecuencia de la muerte del terrible viejo, no había dejado un solo instante, desde su rocafuerte de la secretaría general del P. C. húngaro que seguía ocupando, de lanzar flechas y cañonazos contra la política económica de su sucesor en la jefatura del gobierno. La verdad es que Rákosi se equivocaba enteramente al creer que la caída de Nagy señalaría su retorno al poder, y se equivocaba porque seguía dando al P. C. ruso y a su nuevo jefe una importancia que habían perdido. Constituyó, sin embargo, una sorpresa general en Hungría y en Occidente que la destitución de Nagy se operara en estas condiciones. Los comunistas húngaros cometían el mismo error que su jefe y los observadores occidentales se equivocaban igualmente cuando unos y otros creían —y seguían creyendo— que el verdadero vencedor del 8 de febrero había sido Jrushchov. En realidad, Nagy fué destituido y Rákosi siguió apartado porque, en Budapest como en Moscú, el Estado Mayor ruso era quien había tomado los asuntos en sus manos. Quizá más que esta destitución y que este apartamiento, lo demuestra la eliminación del viejo comunista Miguel Farkas de su cargo de ministro de Defensa: Farkas era el "ojo de Moscú" en las fuerzas armadas magiares, una especie de supercomisario político instalado por Jrushchov para asegurar el control doctrinario y policial de estas fuerzas. Con el nombramiento de reemplazantes apolíticos, se puede considerar como realizada la ocupación de Hungría por los militares rusos.

La operación ha resultado más fácil aún en Checoeslovaquia. Este país era con Hungría el único que no fuera totalmente ocupado. En efecto, hacía bastante tiempo que Polonia, Rumania y Bulgaria habían sido prácticamente incorporadas a la Unión Soviética; a pesar de las apariencias constitucionales, el estatuto práctico de estos países era el de simples provincias rusas porque todos sus servicios clave estaban ocupados por técnicos soviéticos, desde las grandes direcciones ministeriales hasta los mismos regimientos del ejército nacional. Por otra parte, países como Rumania y Bulgaria no son capaces de proporcionar preocupaciones inquietantes en razón de su situación geográfica apartada que permite su anulación en

pocas horas. Hungría y Checoeslovaquia, por el contrario, ocupan en el tablero estratégico ruso dos casillas que es necesario mantener severamente a raya por una posesión total de todos sus órganos vitales, realizada previamente a toda operación militar eventual. Son ciudadelas que hay que fortificar con medios enteramente rusos antes de que los occidentales estén en medida de atacarlas. Desde la eliminación de la pandilla Rajk en Hungría y de la pandilla Slansky-Clementis en Checoeslovaquia hasta la muerte de Stalin, la ocupación de ambos países se había revelado bastante fácil porque no había discrepancia entre P. C. ruso y ejército ruso. Pero la rivalidad de estos dos organismos revelada por la revolución del 8 de febrero podía volver a ponerlo todo en cuestión si el ejército permitía que las viejas guardias comunistas locales siguiesen en los puestos clave de Budapest y de Praga y estuviesen, por consiguiente, en condiciones de responder a las consignas de su mandante ruso. No era necesario trazar planes nuevos para eliminar a estas viejas guardias; era suficiente repetir en Budapest y en Praga aquello que se había realizado tan fácilmente en Varsovia en el momento de la instalación de Rokosovskiy y de sus servicios militares y *políticos*, instalación cuyo efecto inmediato había sido la eliminación del equipo Gomulka. La eliminación de Siroky y de su tendencia P. C. ruso ha sido realizada, pues, por el ejército ruso con mayor facilidad aún que la del equipo Nagy-Rákosi-Farkas. Para completar el cuadro con una pincelada de humor bastante siniestro y para dar a los rumanos la prueba de que no volverán a caer entre las manos de sus "amados guías del partido comunista", se ha hecho circular desde Moscú el rumor de que Ana Pauker —esa Rákosi hembra— sigue y seguirá tan encarcelada como antes. Satisfacción negativa pero no por ello menos consistente.

Los polacos —más ocupados que nadie— han recibido también su dosis de consuelo: en enero del presente año, el mariscal Rokosovskiy, jefe supremo de la *guberniia* polaca, había procedido por su cuenta, haciendo refrendar sus medidas por el títere Bierut, a la arrestación de los dirigentes de la policía política Iusef Rozanski, jefe del departamento de los fiscales del ministerio de Seguridad pública, Román Romkowski, ex adjunto del ministro, y Fejgin, director del departamento de investigación. Al hacer así, Rokosovskiy decapitaba el P. C. polaco y ataba las manos de Bierut —representante "condicional" de Jrushchov— que era aquello que Zhukov y sus colegas de la conspiración militar necesitaban para hacer más desolado el aislamiento del P. C. ruso y de su jefe.

Finalmente, la operación que ha consistido en "crear" un comando unificado para las fuerzas armadas del sector satélite.

La astucia ha consistido en hacer anunciar esta medida —como contestación a la ratificación de los pactos de París y al rearme de Alemania— por el mismo Nikita Jrushchov que es su víctima principal. En efecto, este comando unificado existía desde que existían países satélites y el anuncio de su "creación", desde el punto de vista diplomático y militar, no significa nada. Pero significa mucho si la acompañan una serie de disposiciones que, bajo el pretexto de la seguridad militar, sirven sobre todo para quitar a Jrushchov y a su organización las últimas ventajas que les quedaban en esas regiones, y que les quitan también todo pretexto para acusar a los militares de haber puesto en peligro la seguridad estratégica de la Unión soviética con su acción del 8 de febrero. Puesto que, a partir de esta fecha, los militares no han hecho más que afirmar la presencia rusa en los países de la Cortina, es evidente que aquello que hasta entonces hicieron Jrushchov y sus agentes rusos y no rusos era to-

talmente inútil, si no peligroso. Decididamente, a estos comunistas no queda otra facultad fuera de la de votar resoluciones contra "el imperialismo en acecho" y la guerra con moscas infectadas por Foster Dulles.

Es evidente que los acuerdos Raab-Mólotov relativos al futuro tratado de paz austriaco habían suscitado, no ya esperanzas, sino conatos de esperanza en los países ocupados que podían vanagloriarse, o bien de haber sido los aliados de Rusia o bien, a partir de un cierto momento, sus auxiliares en la llamada "Gran Guerra Patriótica". Los polacos y los húngaros, los checos y los rumanos, los búlgaros y los albaneses, podían preguntar por qué no se les concedería aquello que se concedía con tanto desprendimiento a una nación ex enemiga como Austria. De estas preguntas podían nacer malestar y descontento y, por consiguiente, inseguridad para la ocupación rusa y, para Jrushchov, un pretexto para acusar a los militares de haber puesto en peligro el tablero estratégico ruso con su acción anti partido que había desembocado en esta agitación en los países del glacis. El nombramiento de Koniev obliga, pues, a Jrushchov a callarse del mismo modo que la salida de Siroky, Farkas y compinches lo pone en la imposibilidad de actuar.

Este nombramiento de Koniev ha dado pie a interpretaciones tan equivocadas como aquellas que acabamos de examinar. Porque, antes de la guerra, había actuado en las filas de las fuerzas de seguridad y ayudado a Stalin a depurar los cuadros del ejército en el momento de la "conspiración" de Tujachevskiy, algunos observadores occidentales han querido considerar a Koniev como un incondicional del P. C., esto es, de Stalin hasta 1953, de Malenkov después y, finalmente, de Jrushchov. Con esta interpretación, se ha olvidado solamente que: 1) Koniev colaboró con Stalin porque haberse negado a hacerlo le hubiera costado caro y porque fué impulsado a ello por las mismas razones que un Bonaparte cuando buscaba la amistad de Robespierre el Joven, es decir, por puro "arribismo"; 2) Koniev fué quien presidió el Colegio Militar que condenó a Beriia a muerte; 3) él fué quien igualmente se encargó de anunciar la supresión del cuerpo de los comisarios políticos, hecho que, como hemos visto, puede ser considerado como el más auténticamente contrarrevolucionario de todos aquellos que se han llevado a cabo en Rusia a partir del 8 de febrero.

Koniev es ante todo miembro de una casta —la casta militar— a cuya ascensión hacia la cima del Estado colabora con todos los medios de que dispone en su esfera, asegurando así su propio progreso en el escalafón. En fin de cuentas, Augereau fué quien ejecutó por cuenta del Directorio el golpe del 18 de Fructidor antes de transformarse en mariscal del Imperio, en duque de Castiglione y, a partir de 1814, en par del Reino. Los orígenes y los desarrollos son los mismos: ambos inauguran su carrera ametrallando a los enemigos del régimen revolucionario que les permite iniciar su carrera; la aseguran afirmándose en los campos de batalla; la coronan colaborando en la destrucción de dicho régimen; y ello sin apartar la vista un solo instante del anuario de las fuerzas armadas.

Lejos de ser un reflejo de las decisiones del partido, el nombramiento de Koniev significa, pues, exactamente lo contrario. En efecto, la reorganización de las naciones satélites sobre bases estrictamente militares determinada desde Moscú viene a ser una pura y simple despoliticización del régimen de ocupación que Stalin había concebido en función estrictamente política. Y esta reorganización, preparada por exoneraciones como las de Imre Nagy y Miguel Farkas y encarcelamientos como los de los policías polacos de alto

vuelo, constituye la exacta correspondencia *extra muros* de todo aquello que se ha dado en la misma Rusia a partir del 8 de febrero.

En cuanto al sentido profundo de esta medida, no puede ser más que uno: un paso más hacia la incorporación definitiva de las naciones satélites al imperio ruso. A esta incorporación, ahora, falta solamente una sanción jurídica, la que brota de las hermosas peticiones que. cuando se lo "sugiera" el Estado Mayor de Koniev, los parlamentos de Varsovia, Budapest, Praga, Bucarest, Sofía y Tirana dirigirán al Soviet Supremo de la U.R.S.S. para solicitar su transformación en Repúblicas Socialistas Soviéticas. Exactamente del mismo modo que, en 1945, el "parlamento" de Ungvar solicitó la "vuelta de los rusos subcarpáticos al seno de la madre patria soviética".

Nadie se extrañará si decimos que las "relaciones" de Rusia con China no han seguido caminos tan aterciopelados. El foso que, desde 1949, había ido ahondándose entre Peiping y Moscú tanto por culpa de la glotonería staliniana como por la xenofobia cada vez más acentuada de los chinos, está transformándose en abismo, en un clima de desconfianza mutua en el cual, por lo demás, los militares rusos no tienen ninguna responsabilidad y que ha sido creado únicamente por los errores repetidos y las equivocaciones continuas debidas a los especialistas en cuestiones asiáticas del partido comunista ruso.

Inmediatamente después de la muerte del georgiano, se hizo evidente que Mao-Tse-tung no aceptaría ya pedir consejos en Moscú, ni recibirlos, y que, por considerarse como el más viejo comunista viviente y el más calificado de los teóricos del marxismo, llevaría su política, interior y exterior, sacando de los rusos aquello que necesitaba pero imponiendo, asimismo, la primacía de sus intereses cada vez que tuviesen que chocar con los del "hermano mayor". Las primeras estridencias se manifestaron en el curso de la conferencia de Ginebra donde la voz cantante fué, no ya la de *Zhelezniy Zad* —hemos dicho Mólotov— sino la de Chu En-lai.

Sin examinar aquí todos los pormenores del enfriamiento de las relaciones sino-soviéticas a partir de la desaparición de Stalin, me contentaré con señalar algunos hechos a mi entender suficientemente explicativos.

La posición insegura en que Malenkov se encontraba en Rusia tenía forzosamente que repercutir en sus relaciones con el aliado de Peiping, sobre todo si se tienen en cuenta las pretensiones de este aliado a una autonomía teórica y práctica basada en una efectiva independencia política. Esta es la razón por la cual, entre marzo de 1953 y agosto de 1954, los rusos tuvieron que soltar casi todas las posiciones políticas y económicas que habían conquistado en China entre 1949 y 1953: administración del ferrocarril del Este chino, ocupación de Port-Arthur y de Dairén, sociedades mixtas para la explotación de los recursos mineros de China, etc.... Y esto llegó a asumir proporciones tan peligrosas que, en octubre de 1954, Jrushchov, con el pretexto de una jira de inspección a las factorías agrícolas de Siberia y Asia Central, alargó su viaje hasta Peiping donde sostuvo conversaciones prolongadas con Mao, Chu y los otros dirigentes chinos. Conversaciones cuyo resultado no debió ser muy satisfactorio si, a su vuelta, Jrushchov desencadenó sin tardar siquiera un día su campaña contra la "blandura" malenkoviana. Había podido comprobar que, ahora, los chinos eran quienes presentaban condiciones por considerar que los rusos —cuya situación interior y diplomática conocían al dedillo— necesitaban mucho más de ellos que ellos de los rusos. La astucia de Mao

consistió en apoyar su argumentación —ello puede deducirse claramente de los hechos— en el más puro stalinismo, esto es, en la necesidad para China, si quería triunfar en su tarea de organización del socialismo, de proceder sin más demora a su industrialización intensiva. Por ser un comunista puro, Jrushchov no podía más que subscribir. Pero donde empezó a preocuparse es cuando Mao exigió de Rusia cantidades impresionantes de maquinaria pesada y verdaderas huestes de técnicos para proceder a esta industrialización que, además, entendía realizar fuera de todo control ruso. Sabía perfectamente que los rusos no disponían de ningún excedente de maquinarias y de técnicos puesto que su misma industria pesada necesitaba una reestructuración casi total, empresa que, por su peso espantoso, había hecho retroceder a Malenkov —y al mismo Jrushchov— incitándolos a proceder a la elaboración de los bienes de consumo exigidos por el pueblo ruso, harto de privaciones y decidido, ahora que el tirano había desaparecido, a obtener mayores comodidades de existencia. Sabía perfectamente que Malenkov y su colegas de *Præsidium*, Jrushchov inclusive, se habían resignado a producir mayores cantidades de zapatos y de vestidos, no porque los adelantos de la industria soviética se lo permitieran, sino porque la inestabilidad de su situación no les autorizaba a proceder como Stalin en el momento del primer Plan Quinquenal.

Al aliarse con los militares para eliminar a Malenkov, acusándolo de todas las culpas, Jrushchov se salvaba; pero, ni él ni los militares podían ya remediar una situación tanto más comprometida cuanto que aquello que no podían entregar a los chinos, los japoneses lo fabricaban y estaban dispuestos a cedérselo. La culpa de esta situación no era de Malenkov, claro está, sino de Stalin y, en la medida en que se pretendía su heredero, de Nikita Jrushchov, pero hemos visto las razones por las cuales el ejército prefirió utilizar al partido contra la burocracia. Malenkov, como Trotskiy, cayó sobre la cuestión china y, como él, se transformó en electricista.

Que los militares no pudiesen hacer nada para remediar este estado de cosas, es decir, para recuperar el terreno perdido por culpa del partido comunista ruso, lo revelan ampliamente las condiciones en que Mao Tsë-tung y Chu En-lai procedieron, en la semana del 3 al 10 de abril de 1955, a la liquidación de los elementos rusófilos de su propio aparato político, y algunos aspectos de la conferencia afro-asiática de Bandoeng.

Ante todo, es necesario subrayar que los chinos habían exigido de Jrushchov una ayuda activa —y efectiva— con todas sus consecuencias posibles, en el asunto de Formosa, que Jrushchov se lo había prometido —véase el tono de la prensa soviética entre noviembre de 1954 y febrero de 1955— y que los militares se decidieron a lanzarse en la operación de limpieza del 8 de febrero porque, entre otras cosas, sabían que las fuerzas armadas soviéticas no se encontraban en condiciones de tomar parte en operaciones susceptibles de transformarse en guerra general. Con la caída de Malenkov —y la anulación de Jruschov— los militares evitaron, pues, peligros mayores, pero, evitándolos, incitaron a Mao y a Chu a proceder a la depuración y a asumir la actitud internacional que vamos a examinar.

Acerca de esta depuración se ha dicho y escrito muchos disparates y muy pocas interpretaciones acertadas. Los hechos son que, entre el 3 y el 10 de abril de 1955, el Comité Central del P. C. chino elminó de su seno para devolverlos al de Confucio a tres personajes que, en una medida distinta pero siempre determinante, habían representado una parte considerable en el nacimiento, desarrollo y afirmación del comunismo asiático: por orden de

importancia en la jerarquía local, estos tres personajes eran Kao Kang (a) "el emperador de Manchuria", el general Jao Shu-shih, jefe político de las provincias del Este chino, y Liu Shao-ch'i, teórico marxista y fundador, inspirador y dirigente supremo de la sección "Asia-Australasia" del *Kominform*, es decir, responsable de la agitación comunista en Corea, India, Indochina, Birmania, Malasia, Thailandia, Japón e Indonesia. Personajes de primerísima fila, como se ve. Esta triple eliminación, como es de suponer, ha sido acompañada y sigue siéndolo por la de millares de comunistas chinos de menor cuantía que, además de partidarios de estos tres grandes "conspiradores", lo eran —y ello es mucho más grave— de la colaboración incondicional con Rusia.

El triunfador de esta semana de la amistad no es tanto Mao Tsë-tung, demiurgo intocable y situado por encima del bien y del mal, quiero decir del palo y de la zanahoria, como Chu En-lai, corifeo de la tendencia antirrusa. Kao Kang, Jao Shu-shih y Liu Shao-ch'i eran meros agentes soviéticos, con los cuales Jrushchov había tomado contacto durante su viaje del año pasado y entablado relaciones que, evidentemente, no podían gustar a Mao. Como, por otra parte, el padre del Tridemismo está muy enfermo —se habla de cáncer—, su sucesión se ha abierto, pretexto suficiente para que los epígonos se tiren a matar, ya que, en China comunista como en la Unión soviética, lo que cuenta por encima de todo es el poder: las teorías vienen luego. De suerte que, con toda la cortesía mandarina del caso (Chu En-lai es de familia aristocrática), Kao Kang fué invitado a suicidarse, suerte de la que resulta muy difícil imaginar que sus dos "compinches" hayan podido zafarse. Con lo cual, Jrushchov, *id est* el P. C. ruso, perdía a sus tres agentes más seguros.

Con respecto al propósito de la conferencia de Bandoeng —constitución de una tercera fuerza neutralista de los pueblos de color dirigida contra el mundo blanco— propósito expuesto por el siempre tan magníficamente inspirado Pandit Neheru, bastará decir que fracasó enteramente. Existen pueblos de color —un color muy liviano, justo es decirlo— que se sienten mucho más próximos, por una u otra razón, de los blancos de Europa y de América que del rey Boko-Boko del Oubanghi-Chari y del mismo Pandit Neheru, y que alimentan serias dudas acerca de la sinceridad del neutralismo chino. Estos pueblos —Irán, Pakistán, Iraq, Ceylán, Filipinas— hicieron bloque contra Neheru y, con ello, tuvieron el mérito de poner un término drástico a un equívoco que ha durado demasiado tiempo; Neheru, reducido a la sola amistad del coronel Nasser y del Imam del Yemén, fué reemplazado en su papel de *leader* del movimiento anti-blanco por Chu En-lai que, en efecto, es un *leader* más consistente. Lejos de pronunciar grandes discursos para adoctrinar a Boko-Boko, Chu se alió con el Dr. Soekarno y el no menos Dr. Alí Sastroamidjayo, los dos débiles *strongmen* de Indonesia.

Todo ello nos inspirará una observación y una conclusión: la observación es que Chu En-lai viajó solo a Bandoeng sin necesidad de ningún patrocinante moscovita y, antes del final de la conferencia, hizo declaraciones para invitar a Norteamérica a conversar directamente con China acerca del problema de Formosa. Mucho camino recorrido, pues, desde la conferencia de Ginebra: un camino cuyo punto de llegada es un sensacional puntapié propinado a *Zhelezniy Zad*. La conclusión es que los amores entre P. C. chino y P. C. ruso —y, en este caso, entre China y Rusia a secas— pueden darse por terminados. Si tenemos presente que la alianza con Indonesia proporciona a China la posibilidad de obtener las materias pri-

mas que necesita para la puesta en marcha de la industria pesada que los japoneses se preparan a equiparle, liberándola totalmente de la hipoteca rusa, se percibirá el alcance del puntapié más arriba señalado.

Mucho menos complicado es el problema de las relaciones de la Rusia del 8 de febrero con el bloque occidental.

No quiero volver a insistir en un hecho tan manido que lo conoce el mismo Aneurin Bevan —ese agudo observador que, una semana antes de la caída de Malenkov, habló de la firmeza de su posición basada en la amistad que reina en las altas esferas moscovitas—; este hecho es que, desde la fundación de la Tercera Internacional, Moscú apoya su acción diplomática abierta en una serie de organismos más o menos clandestinos destinados al espionaje, a la agitación social y al sabotaje en los países que quiere, ya sea absorber, ya sea incitar al arreglo. Los más importantes de estos organismos han sido el *Komintern* y el *Kominform*. Del primero se ha escrito mucho; del segundo baste recordar que constituyó entre 1947 y 1953 el poderoso *instrumentum regni* del cual Stalin se servía para implantar férreamente su poder en los países de la Cortina y para desencadenar, en Francia y en Italia particularmente, una serie de acciones de agitación social que impidieron que estos dos países se defendieran eficazmente en el plano interno, lo que hubiera llevado a su absorción sin la vigilancia, al fin despierta, de los Estados Unidos. Ahora bien, la historia del régimen soviético revela igualmente que cada vez que estos organismos dejan de actuar —siempre que los hombres del Kremlín, Lenín, Stalin, Malenkov, Bulgánin, etc., necesitan tranquilidad, ya sea porque en el interior de sus fronteras está produciéndose aquello que han provocado en casa ajena, ya porque las rivalidades que los dividen entre ellos empeñan toda su atención— Rusia vuelve a los métodos de la diplomacia clásica intentando congraciarse el resto del mundo; y los efectivos de los P. C. de Francia, Italia, etc., empiezan a registrar bajas impresionantes.

No pocos indicios permiten pensar que la inacción del *Kominform*, visible desde la desaparición de Stalin y más visible aún desde el 8 de febrero, se parece mucho más al *rigor mortis* que a una pausa tácita porque los nuevos hombres del Kremlín aparentan tener, en materia de relaciones internacionales, ideas muy distintas de las de sus predecesores. No quiero decir con ello que los militares rusos no sean imperialistas y no estén dispuestos a aprovechar todas las oportunidades para expandirse que les brinde la coyuntura. Quiero decir solamente que, para ello como para cualquier otro de sus propósitos internacionales, prefieren utilizar los métodos clásicos que, por lo menos, pueden incitar a los demás a no considerar sistemáticamente con desconfianza todo aquello que proviene de Moscú. Quiero decir también que los organismos del tipo del *Kominform* mueren inexorablemente cuando la ideología que les sirve de pretexto se vacía de todo contenido y pierde su poder de excitación, que es exactamente lo que ha sucedido con la doctrina comunista manipulada por Moscú, tanto por la desfachatez de las interpretaciones stalinianas (y jrushchovianas) como por la indiferencia, si no por la hostilidad, que nunca dejó de suscitar en el ánimo de los militares. Pero esos organismos pueden seguir viviendo allí donde dicha doctrina ha conservado su eficacia y su posibilidad de excitación sobre la masa de los militantes; y es justamente lo que sucede en China, donde el *Kominform* se ha refugiado para irradiar a través de Asia y Australasia (el eje Peiping-Jakarta ha sido cuidadosa y secretamente preparado por los kominformistas pe-

kineses que desarrollan también una amplia acción antiblanca y, por ende, antirrusa hasta las mismas fronteras del Sinkiang y de Manchuria con Mongolia Exterior) [6].

En el momento mismo de su llegada al poder, Bulgánin y Zhukov, como hemos visto, invitaron a los Estados Unidos a conversar con la nueva Rusia. Desde entonces y, a medida que se desarrollaba la acción interna y la reestructuración "entre-cortinas" que hemos examinado, estas invitaciones no hicieron más que multiplicarse, de suerte que, en el momento en que se escriben estas páginas, aquéllos que responden a la denominación de "ambientes políticos" occidentales empiezan a manifestar un franco optimismo en lo que concierne a un mejoramiento real de las relaciones internacionales.

Este optimismo se basa en dos hechos, bastante sensacionales en verdad: los acuerdos Raab-Mólotov y la correspondencia Eisenhower-Zhukov.

Los acuerdos Raab-Mólotov constituyen, al mismo tiempo que el "gesto positivo" que Washington exigía para considerar la idea de nuevas conversaciones directas con Moscú, un paso hábil y poco costoso por parte de la diplomacia rusa. Poco costoso en cuanto que, al ejecutarlo, los rusos no abandonaban nada de sus posiciones clave en Europa central y danubiana; hábil en la medida en que tenía que provocar la adhesión de las demás potencias ocupantes a la conclusión o, por lo menos, a la discusión del proyectado tratado de paz con Austria, porque los términos de estos acuerdos eran exactamente aquéllos que dichas potencias pregonaban desde hacía cuatro años. Además, por no tener Austria ninguna importancia estratégica mientras las tropas rusas sigan firmemente en Hungría y Checoeslovaquia y mantengan entre sus manos el cerrojo de Rutenia sub-carpática, nada de este gesto es susceptible de poner en peligro el glacis tendido ante Rusia, del Báltico al mar Negro. El nombramiento de Koniev ha sido, pues, un medio utilizado por los rusos, tanto como para quitar toda ilusión a los satélites, como para señalar a los occidentales hasta dónde se podrá ir en las futuras reuniones.

Todo esto, si no significa obligatoriamente voluntad de llegar a relaciones decididamente pacíficas con el bloque encabezado por Estados Unidos, quiere decir, por lo menos, que, en la mente de los dirigentes moscovitas, estas relaciones han de ser llevadas, durante un cierto tiempo por lo menos, por vía diplomática. Y ello quiere decir también que los P. C. de París y de Roma, por la voluntad misma del Kremlín, entraron en una fase que puede resultarles fatal puesto que es visible que a partir del 8 de febrero han sido abandonados a sí mismos. Baste decir que los efectivos del P. C. francés, que alcanzaron la punta de 907.785 inscriptos en 1945, bajaron a 506.250 en mayo de 1954, lo que representa una pérdida del 43 %; que los del P. C. italiano perdieron 200.000 adherentes entre noviembre de 1954 y marzo de 1955, movimiento que tiende a acelerarse como lo demuestra el hecho de que la C. G. I. L. que contaba, en 1953, con el 76 % de los obreros sindicados no disponía más que del 60 % de ellos a finales de 1954; que la misma C.G.T. francesa revela sensibles movimien-

[6] Sobre las transformaciones sufridas por el *Kominform* durante estos últimos dos años, remito al artículo que publiqué con fecha 23 de abril de 1955 en el diario bonaerense *Clarín* con el título: "¿Qué sucede con el Kominform?", en el cual se estudian las condiciones en que se dió la naturalización china del organismo en cuestión.

tos centrífugos que se cumplen en beneficio de los sindicatos cristianos y, sobre todo, de la socialista "Force Ouvrière"; que las elecciones que acaban de celebrarse en el norte y el centro de Italia para la renovación de los comités de empresa de las fábricas y de las cooperativas agrícolas han llevado, en más de la mitad de los organismos interesados, a una derrota de los comunistas de Di Vittorio; basta recordar las condiciones en que, en los tiempos de Malenkov, Marty, Tillon, Lecoeur y algunos otros *ejusdem farinae*, fueron echados del P. C. francés y que, por el contrario, este año el "desviacionismo" del compañero Secchia no fué sancionado por una expulsión del P. C. italiano, sino por una simple medida de exilio a la federación de Lombardia; todo ello es más que suficiente para medir el alcance de una caída que tiene sus causas en las medidas adoptadas, no ya por la inteligencia de los señores Bidault y Mendès-France, De Gasperi y Scelba, sino por el realismo del mariscal Zhukov y de sus compañeros y por la frialdad con que han sabido llevar a cabo una "conspiración" tejida para salvar la patria rusa de las virtualidades catastróficas implícitas en el comunismo casero y sus emanaciones.

Conclusión

Pues es innegable que, en vísperas del movimiento, la situación en Rusia y en los países satélites se había hecho insostenible hasta lindar con la catástrofe. La comprobación de este estado de cosas fué la causa por la cual los militares se decidieron a "despoliticizar" los órganos vitales del Sistema anquilosados por las acciones contraproducentes de los dirigentes políticos. Incluso antes del 8 de febrero, la inminencia de una acción de estilo revolucionario aparecía con claridad meridiana, salvo, claro está, a los ojos de ese héroe eponimo del progresismo y de la neutralidad a cualquier precio que responde al curioso nombre de Aneurin Bevan.

¿Será necesario especificar aquí que, al hablar de "despoliticización" del Sistema, no he entendido hablar de su anulación, sino de su militarización? Lo que no es exactamente la misma cosa. Insistir en esta distinción no resultará del todo inútil porque permite hacer frente a una interpretación de los hechos que, justamente, está tomando cuerpo en ciertos ambientes occidentales a consecuencia del movimiento del 8 de febrero. Esta interpretación es la de los neutralistas de Francia (Jules Moch, Beuve-Méry, Servan-Schreiber, algunos círculos degaullistas y, según ciertos indicios, el mismo señor De Gaulle), del Reino Unido (el ya mentado Aneurin Bevan y sus estúpidos facinerosos oxonianos de *Tribune* y de *New Statesman and Nation*), de Italia (Pietro Nenni —lo que se puede comprender puesto que, para ello, se le da premios Stalin—, pero también la tendencia *Iniziativa democrática* de la Piazza del Gesù, cuyo animador es el Prof. Amintore Fanfani, y el juglar el "loco de Dios" prof. La Pira), etc.... Toda esa gente estima que, por haber sido el P. C. prácticamente anulado, Europa occidental no tiene ya por qué seguir fiel a los Estados Unidos y a una política que no es más de defensa sino de agresión virtual.

A este razonamiento, la estructuración militar de las naciones satélites decidida en Varsovia aporta un primer desmentido que resulta bastante rotundo si queremos considerar que constituye una integración pura y simple de todos los órganos vitales de estas naciones

en el sistema ruso; sistema que, a pesar de los cambios del 8 de febrero, el Departamento de Estado no se equivoca en considerar todavía como esencialmente agresivo.

Pero ha habido también un segundo desmentido, más drástico quizás que el primero: el retorno —apenas disfrazado— de Yugoslavia al redil moscovita, revelado al mundo por la visita efectuada a Belgrado, a partir del 26 de mayo de 1955, por los Sres. Bulgánin, Jrushchov y Mikoián.

Por mi parte, nunca compartí la opinión de algunos anticomunistas acerca del doble juego de Tito, opinión según la cual este personaje habría sido excomulgado por el *Kominform* previo acuerdo con Stalin para que pudiera infiltrarse en las organizaciones occidentales de defensa de modo a debilitarlas. Todo es posible con un político balcánico pero, mientras faltan pruebas fehacientes de este doble juego, muchos indicios señalan que esa excomunión fué debida a la voluntad arbitraria del *vozhd* de barrer de su camino al "hermanito" belgradense. Tampoco compartí, por lo demás, las ilusiones de ciertos especialistas del Foreign Office, de los utopistas del *British Labour Party*, del distinguido abogado Dean Acheson y de los frenéticos corifeos de la *Nouvelle Gauche*[7] acerca de la eternidad del conflicto ruso-yugoeslavo que, siempre, consideré, no como el del P. C. yugoeslavo y del P. C. ruso, sino como la resultante de una serie de choques *personales* entre Stalin y Tito.

Con lo cual, el 26 de mayo de 1955, ha quedado completamente anulada la Política septenal de Sir Winston Churchill, Sir Anthony Eden, el mayor Attlee, el leninóide Aneurin, Jules Moch[8], Felipe duque de Edimburgo y su Augusta Esposa.

Con lo cual igualmente aparece bastante claro que el "retorno" de Tito se debe esencialmente a que los militares sean quienes ocupan las entradas y las salidas del Kremlin; a que dichos militares, porque son realistas, hayan decidido no aceptar la parte de la herencia staliniana que implica la continuación de un conflicto con quien puede ser útil a su dispositivo porque, para los militares, la seguridad del dispositivo es la única realidad que cuenta. Les ha bastado llegar al poder para recuperar en tres meses el terreno que el viejo forajido de Tiflis había perdido con tanta ligereza por haberse dejado arrastrar por sus antipatías, creando así una situación que, en veinte y tres meses, Malenkov había sido incapaz de remediar porque la "pequeña violeta blanca"[9] no podía olvidar el papel desempeñado por nuestro neo electricista en la fundación del *Kominform*, organismo creado, justamente, para apresurar la vuelta de los comunistas balcánicos al seno de Karl Marx. Tito sabe perfectamente que no corre semejante peligro con Zhukov en cuanto que éste, para la seguridad de su dispositivo estratégico, siempre preferirá tener en Belgrado a un personaje

---

[7] Entonces no había *Nouvelle Gauche* (ese magma ideológico que va de François Mauriac a Jules Moch, pasando por André Malraux y P. M. F.) pero sí los frenéticos que, en 1955, quieren formar esta nueva izquierda abiertamente frentepopulista, antiyanqui y filosoviética.

[8] *Cousin Jules*, como lo llamaba su primo Blum, heredó los dones proféticos de su vaticinante pariente. En 1953, publicó un libro titulado *Yugoeslavia, terre d'expérience* en el cual pretendía fundamentar científicamente la eternidad de un conflicto ahora resuelto.

[9] Así viene definido Tito en el himno del "ejército de liberación" yugoslavo, cantado, desde 1945, en todas las ceremonias oficiales.

que, como buena violeta, se toma por un genio militar, antes que a un Popovic que, por vestir de paisano, frecuente a Jrushchov para defenderse del 'amor de sus administrados y sea, por ende, capaz de todas las jugarretas.

Si algo he querido decir acumulando tal cantidad de hechos y de interpretaciones es que, nunca como ahora, estuvieron reunidas tantas posibilidades de ver desvanecerse la nube sangrienta que, desde el 25 de octubre de 1917, ha ido agigantándose en nuestro horizonte. Pero ello no significa que esta nube ha de desvanecerse forzosamente. Nada es fatal en historia.

No hay mucho tiempo que perder y se puede dudar incluso de que queden oportunidades que desperdiciar porque nuestro capital de esperanzas se ha reducido en estos últimos años hasta su más simple expresión. Sin querer filosofar más acerca de la inmanencia y la trascendencia de la situación que ha venido a crearse en el mundo desde hace casi cuarenta años, podemos intuir que éste es un momento único que hay que aprovechar con resolución porque, dejarlo escapar, sólo podría beneficiar a quienes, entre cortina de hierro y cortina de bambú, sueñan, a pesar de las graves heridas que acaban de recibir, con inferirnos el golpe que acabaría con lo que queda de nuestra civilización y de nuestras libertades.

Aceptar en este momento —en el que los rusos se preparan, por quinta vez en cuarenta años, a engañar al Occidente— arreglos y acomodos con Moscú mientras la lucha en curso tras las murallas del Kremlin no se haya resuelto claramente, no serviría más que para volver más segura nuestra esclavización. La única posibilidad de que quede mundo libre es una firmeza que no se desmienta un solo instante, una firmeza global, casi diría totalitaria. Así solamente será posible apresurar la caída de un sistema que está atravesando la crisis peor de su demasiado larga historia, una crisis infinitamente peor que la de junio de 1941.

ALBERTO FALCIONELLI

13 de junio de 1955.

NOTAS

APROXIMACIONES AL CONCEPTO DE PROBABILIDAD

I

1. En el curso ciego de lo natural, el hombre introduce la importancia y hace de la naturaleza un mundo; así, la simple mecánica de las cosas gana, para nosotros, en relieve y emoción; así cobra sentido experimentar y enunciar leyes ante las cuales lo sorpresivo —excepción o desgarramiento de un sistema de ideas— apela, a su vez, a nuestro interés y a nuestro sentido de la importancia. Pues nos sorprende lo que acaece sin que fuera esperado o incluido en parte alguna de un plan; lo que sucede sin haber pasado previamente por el dominio de lo probable racionalmente concebido. Y bien, formulémonos ya la disyuntiva fundamental que oculta ese hijo del interés humano que es el concepto de probabilidad: ¿debe lo sorpresivo ser puesto siempre en la cuenta de lo previamente ignorado, o pertenece, a veces, al haber de cierto principio de novedad, razón de lo absolutamente imprevisible, es decir: de lo creado?

2. Nuestro mundo físico macroscópico posee la apariencia de una regularidad causal, la cual, sin embargo, depende del grado de precisión de nuestras exigencias de medida, pues una vez que franqueamos el umbral del mundo físico microscópico esa apariencia se torna radicalmente problemática. Para el dominio de lo pequeño —que decide por lo pequeño y lo grande— hay quienes, como Einstein, consideran provisionales las conclusiones no deterministas de la Física Cuántica y creen que la introducción del concepto de probabilidad en el seno de lo atómico revela sólo el grado de nuestra ignorancia[1]. Pero hay

[1] "Veo que la interpretación estadística posee un considerable contenido de verdad. Sin embargo, no puedo creer seriamente en ella porque la teoría es inconsistente con el principio de que la física ha de representar una realidad en el espacio y en el tiempo sin acciones fantasmas a distancia... Estoy absolutamente convencido de que se llegará eventualmente a una teoría en la cual los objetos relacionados por las leyes no sean probabilidades sino hechos concebidos, como se daba por descontado hasta hace poco. Sin embargo,

quienes, como von Neumann, consideran que la verificación empírica de los resultados teóricos basados en el concepto de probabilidad habla en favor de la dignidad físico-teórica de dicho concepto y que, por lo tanto, abandonar la dictadura de la causalidad por la libertad relativa de un indeterminismo moderado no significa apartarnos de la ciencia[1].

3. Pero nuestra disyuntiva fundamental —que constituye el armazón de este trabajo— no apunta tan sólo a problemas de la Teoría de la Ciencia, sino que, además y sobre todo, interroga en el plano categorial, es decir, en el plano de las aprehensiones conceptuales básicas que regulan nuestro conocimiento de los entes y funciones reales. Preguntamos por el sujeto básico de toda teoría de la probabilidad: ignorancia o creatividad. Ahora bien, justamente, nuestra disyuntiva está velada por el propio concepto que la introduce, por su ambigüedad intrínseca: ¿hay probabilidad porque nuestro conocimiento finito lleva sobre sí, como un pecado original y, quizá, irremediablemente, la carga de sus propios límites, o hay probabilidad porque hay novedad? ¿Los acontecimientos son probables porque no conocemos el mecanismo y proceso totales de su devenir, o hay, verdaderamente, creación, y la probabilidad es, no una primera aproximación personal a la realidad, sino el rasgo esencial de todo aquello que sucede? ¿Qué oculta la probabilidad: la rigidez de la ley o la elasticidad infinita del caos?

4. Mirando las cosas desde la primera alternativa, lo probable aparece integrando, por así decir, el tiempo interior; es un negocio subjetivo, cuestión de grado de conocimiento. Aquí, las regiones en que puede dividirse la teoría de la probabilidad —probabilidad matemática, estadística, lógica de la inducción, etc.— son zonas de perspectiva, enfoques, métodos distintos para pensar o describir un objeto uno: la realidad legal. Para la segunda alternativa, lo probable está incrustado en la realidad; pertenece al tiempo exterior. El concepto de probabilidad viene a ser el resultado mental del esfuerzo por aprehender la realidad creadora. La primera posición se origina en el espíritu de la ciencia moderna (aunque no de la contemporánea en su totalidad), la segunda nace de la intuición de la libertad y es proyectada hacia el mundo como una respuesta a la admiración interrogativa ante la pura existencia de las cosas. Ahora bien, como la Física Teórica actual da pábulo a las más diversas interpretaciones de la realidad última que pretende describir y está lejos, por lo tanto, de poder dirimir nuestro interrogante, ensayaremos, a guisa de avanzada especu-

---

no puedo dar argumentos lógicos para mi convicción; sólo puedo dar a mi meñique por testigo, sin otra autoridad que la de formar parte de mi ser". (Max Born, *Natural Philosophy of Cause and Chance*, Oxford, 1951, p. 123).

[1] "Tan sólo en lo atómico, en los mismos procesos elementales, pudiera realmente comprobarse la cuestión de la causalidad; pero aquí, y en el estado actual de nuestros conocimientos, todo habla en su contra: la única teoría formal hoy existente que ordena y compendia nuestras experiencias en forma casi satisfactoria, esto es, la Mecánica Cuántica, se encuentra respecto de ella en irreductible contradicción lógica... Podemos afirmar que no hay actualmente ni excusa ni motivo alguno para hablar de causalidad en la Naturaleza... se trata, eso sí, de un ancestral modo de ver arraigado en todos los hombres, pero en modo alguno de una necesidad lógica, y quien se dirige al objeto sin prejuicios no tiene ningún fundamento para aferrarse a ella". (Johann von Neumann, *Fundamentos matemáticos de la mecánica cuántica*, Madrid, 1949, trad. R. Ortiz, pp. 232-233).

lativa, describir el significado del concepto de probabilidad según las dos posiciones que dejamos apuntadas. Dichas alternativas, por lo demás, no son mutuamente excluyentes, pues si bien es verdad que la ciencia objetiva ha dado lugar a una concepción subjetiva de lo probable, en tanto que el sentimiento subjetivo de nuestra propia espontaneidad nos ha invitado a concebir lo probable como igualmente inscripto en la realidad exterior, cabe, sin embargo, que ambas maneras de ver no sean sino captaciones diferentes de un devenir uno aunque multánime, perspectivas distintas dentro de un mismo organismo; en pocas palabras, que sean compatibles ignorancia y creación. Desarrollaremos implícitamente esta última idea aproximándonos al concepto de probabilidad desde dos extremos sucesivamente: la conciencia y el cosmos.

II

> Decimos "conozco" allí donde sólo podemos decir "creo" o "sospecho"; donde podemos adivinar. (Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford 1953, p. 221).

5. La ignorancia es el sujeto básico de toda teoría de la probabilidad para nuestra primera aproximación. Así, probable es lo que puede ser esperado sin poseer la garantía de la certeza. Señalemos la contraposición de los dos opuestos: un sentimiento de creencia de que algo es esperable, un sentimiento de inseguridad de que ese algo está, después de todo, lejos de nuestro dominio total. Todavía no poseemos conocimiento alguno; permanecemos, meramente, asentados en la plenitud de una intención prospectiva. Sobre un fondo de duda se asienta una creencia, o sobre un fondo de seguridad se asienta una duda (luego advendrá o no el suceso, el cumplimiento significativo con su asentimiento o denegación, reemplazando o confirmando las conjeturas). Hay, pues, en el estado interior que engendra la idea de lo probable, un contraste; no de magnitud, sino de "forma". Un contraste del tipo figura-fondo.

6. Hablar de fondo y de figura implica, por lo común, situarse en el campo de la percepción sensible. Sin embargo, un análisis interior inteligentemente dirigido puede convencernos de que el dominio de las formas se extiende a muchos aspectos de nuestra vida psíquica y, en particular, a lo que Husserl llama actos sintéticos; es decir, actos fundados, juicios, voliciones o sentimientos que se agregan como capa exterior a una intención significativa [3]. Y rige, aún más en particular, el contraste figura-fondo para los sentimientos

[3] "...vamos a traer a cuenta estructuras de la esfera "superior" de la conciencia en las cuales, *dentro de la unidad de una vivencia concreta, están erigidas unas sobre otras varias nóesis* y, por tanto, los correlatos noemáticos son igualmente *fundados*". (§ 93. Estructuras noético-noemáticas de la esfera superior de la conciencia, p. 226). Hay que distinguir, con todo, entre acto fundado y acto sintético (p. 277). Nosotros, sin embargo, haremos uso, implícitamente, de la propiedad de todo acto sintético de ser, a la vez, fundado: "..todas las síntesis propiamente tales... se edifican sobre tesis simples...; y *ellas mismas* son tesis, tesis de grado superior" (p. 288). (Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, 1949, trad. J. Gaos).

de orden superior —sentimientos que se superponen a sentimientos— pese a la forma vaga en que se organizan. Los sentimientos-figura, aquellos que pertenecen, generalmente, a la última capa agregada, dependen, en su cualidad contrastante, de la prolongación "subterránea", casi desatendida de los sentimientos fundamentales. Estos últimos son vagamente conscientes, fondo sobre el cual, como sombra menos difusa, se implanta el sentimiento-figura. Trátase, insistimos, de contrastes vagos, diluídos como las manchas de un Monet, pero no menos perceptibles y vigentes, como lo prueba una intuición sagaz de nuestros estados y complejos emocionales.

7. Veamos ejemplos. Una mala noticia no demasiado grande recibida durante una alegría intensa provoca un sentimiento-figura de desagrado en contraste con el sentimiento-fondo de alegría. Si, en cambio, el desagrado llega a ser muy intenso puede destruir la alegría eliminando el contraste, o bien, sin llegar a tanto, limitarse a modificar la *forma afectiva* invirtiendo el papel de cada sentimiento, de manera que, a los ojos de la mirada interior, el desagrado, al extenderse por todo el espacio psíquico, deviene fundante y, la alegría, fundada. Surge así un estado emocional que, por efectos del cambio mismo o de la resonancia de las expresiones típicas de lamentación a que da lugar, tiende, las más de las veces, a devenir más desagradable. Sin embargo, si no intervienen nuevos factores, la alegría nunca desaparece del todo en seguida: en los procesos casi-estacionarios los sentimientos poseen una dinámica viscosa y sus descargas son por demás graduales. En este tipo de procesos, sobre todo, es en donde podemos comprobar hasta qué notable punto nuestra intuición irreflexiva es capaz de captar, no sólo la función contrastante de cada factor del complejo emocional, sino, incluso, el momento mismo en que el todo de la situación afectiva pasa por el punto crítico en que dichas funciones se trastruecan. Esta misma intuición es la que nos rinde cuenta de nuestro balance afectivo, de nuestra reacción emocional resultante a toda captación.

8. Otro ejemplo que nos interesa singularmente a nuestro propósito es el contraste del sentimiento de duda frente al de creencia. Cuando ignoramos conscientemente algo, esa ignorancia, aprehensión de un "vacío" en un lugar que "debería estar lleno", suscita una reacción emocional, una forma subjetiva: el sentimiento singular de duda. Ahora bien, ocurre muchas veces que sobre una duda afectiva que cubra todo el campo de la percepción interna se engendre, en un acto sintético, una certidumbre; su forma subjetiva será la de un sentimiento-figura de certeza, y, si la creencia y la duda se refieren al mismo acontecimiento, a la misma intención prospectiva, el complejo emocional resultante deviene lo que corrientemente reconocemos bajo el nombre de *esperanza*. Si, en cambio, el contraste figura-fondo es de duda sobre certeza, el complejo resultante será lo que llamamos *sospecha*. Ambos sentimientos de segundo orden, la sospecha y la esperanza, tienen, para nosotros, la importancia especial de que constituyen el origen subjetivo de lo que, en el tránsito del sentimiento al concepto, llamamos *probabilidad*.

9. Las citas siguientes tienen por único objeto mostrar que las definiciones del párrafo anterior no son una mera construcción intelectual, sino que se hallan en estrecho contacto con la realidad vivida. Veamos primero cómo la esperanza, en el tránsito de la "noche oscu-

ra" a la fe, surge en los místicos, precisamente, en la forma de un contraste. Dice San Juan de la Cruz (Subida al Monte Carmelo):

> "...claro está que al entendimiento ninguna de estas noticias le pueden inmediatamente encaminar a Dios; y que para llegar a Él *antes ha de ir no entendiendo que queriendo entender; y antes cegándose y poniéndose en tinieblas que abriendo los ojos para llegar más al divino rayo.* Y de aquí es que la contemplación por la cual el entendimiento tiene más alta noticia de Dios, llaman teología mística, que quiere decir sabiduría de Dios secreta, porque es secreta al mismo entendimiento que la recibe. Y por eso la llama San Dionisio: *"rayo de tiniebla"*.

El mismo contraste atestiguan innumerables veces las palabras de Santa Teresa:

> "Está un alma en toda tribulación y alboroto interior, que queda dicho, y *escuridad del entendimiento* y sequedad: con una palabra de éstas que diga solamente: "no tengas pena", queda sosegada, y sin ninguna, *y con gran luz...*" (Las Moradas, Morada Sexta).
>
> "Y acaece ser a tiempos, que está el entendimiento y alma tan alborotada y distraída que *no acertaría a concertar una buena razón,* y (sin embargo) halla guisadas grandes sentencias que le dicen; que ella, aún estando muy recogida, no pudiera alcanzar, y *a la primera palabra, como digo, la mudan toda...*" (Vida de Santa Teresa escrita por ella misma, Cap. xxv. El capítulo ix "Trata por qué términos comenzó el Señor a despertar su alma y *darla luz en tan grandes tinieblas...*").

Tomemos ahora, como ejemplo del contraste que constituye la sospecha, los siguientes fragmentos de la relación del propio Einstein de las etapas que lo llevaron a la teoría de la relatividad:

> "Yo sabía que la velocidad de un rayo luminoso está en relación con un sistema de referencia. Cuál era la situación si otro fuera el sistema parecía estar claro, pero las consecuencias eran muy *sorprendentes*".
>
> "Que la velocidad de la luz pudiese variar con el movimiento del observador comenzó a volverse dudoso. Ulteriores desarrollos aumentaron esa duda".
>
> "...la situación total en el experimento de Michelson parecía absolutamente *clara;* todos los factores involucrados y su interrelación aparecían claros. Pero ¿eran claros? ¿Comprendía yo realmente la estructura de la situación total, especialmente respecto al resultado crucial?"
>
> "Si dos sucesos tienen lugar en el mismo sitio, comprendo claramente lo que significa la simultaneidad. Por ejemplo, veo estas dos balas dar en el mismo blanco al mismo tiempo. Pero... ¿tenía realmente en claro lo que significa la simultaneidad cuando se refiere a sucesos en dos lugares diferentes?"
>
> "Durante todos aquellos años poseía un sentimiento de dirección, de ir derechamente hacia algo *concreto* (es decir, algo confinado, cercado por el saber previo)... Claro que, *detrás* de tal dirección había siempre algo lógico; pero lo mantenía bajo observación, en cierto modo visual". (Max Wertheimer, Productive Thinking, New York 1945, Ch. VII. Los subrayados y el paréntesis son nuestros).

10. El tránsito de la sospecha a la esperanza (y viceversa) no depende solamente, por su naturaleza, del grado de intensidad de los sentimientos contrastantes. Dentro de los

límites de intensidad que aseguran la aparición de los dos complejos emocionales, podemos decir que dicho tránsito es equivalente a un cambio de forma afectiva, de cualidad de contraste, el cual implica, a su vez, un desplazamiento de capas de conciencia. Y es de destacar que los contrastes que constituyen la esperanza y la sospecha se establecen entre el sentimiento de creencia y el de ignorancia y no entre creencia y *escepticismo*, pues el escepticismo no es sino una forma de la creencia: la creencia en el no-ser. La ignorancia, en cambio, es neutral dóxicamente hablando; simplemente representa la falta de evidencia actual.

11. Y bien, mediante un *nuevo* acto sintético, a la sospecha o a la esperanza adhiere, como nueva capa fundada en las anteriores, el *pensamiento* de lo probable *específico*, es decir, de lo probable del acontecimiento particular del caso, al que, en un nuevo giro de la mirada del espíritu, podemos elevar hasta la intuición de la idea *general* del pensar probabilístico o a la de la idea misma de probabilidad. En términos de Husserl podemos generalizar dicho pensamiento particular hacia el par: idea del pensamiento de lo probable (esencia de la nóesis) e idea de lo probable en cuanto tal (esencia del nóema). Encontraremos así, sobre dicho pensamiento específico, que la esencia del pensamiento de lo probable fundado en la sospecha consiste en la "convergencia" de cierto género de certidumbres o de actos ponentes, mientras que la esencia del pensamiento de lo probable fundado en la esperanza radica en la "irradiación" de dichos actos. Estamos, pues, considerando el pensamiento de lo probable como un fenómeno *sui generis* al que hemos de aproximarnos descriptivamente; y, puesto que nos hallamos en el plano del pensamiento, los términos "convergencia" e "irradiación" deben interpretarse, no como matices sentimentales, sino en el sentido particular de cualidades confirmadas significativamente, de cualidades pensadas; o, dicho más gráficamente, en el sentido de meros campos de fuerzas proyectadas entre el acontecimiento y la situación. Ahora bien, las ideas de convergencia e irradiación son ideas dinámicas, sugieren un devenir, una dirección y un sentido; pensar probabilísticamente es, pues, pensar en términos de proceso, de advenimiento y no en términos de ser estático, estable, predeterminado significativamente por lo que concierne a la ventura o el "estar expuesto" de la verdad de las proposiciones; entendidas, estas últimas, como actos de conciencia prepredicativos en general.

12. De la idea del *pensar* probable podemos dirigirnos a la idea de lo *probable* en cuanto tal; lo que realizamos mediante un nuevo y último giro de la intuición. El núcleo del pensar probabilístico se funda en la ignorancia subyacente de la esperanza o la sospecha en tanto que siguen su curso, es decir, antes de su eventual desembocar en la certeza en cualquiera de sus formas, incluído el escepticismo. La ignorancia —dijimos— es aprehensión de un vacío en un lugar que la situación tiende a completar o a dejar completar de alguna manera. Lo probable se refiere, pues, a una situación abierta subjetivamente, es decir, a una situación *que admite la creencia de algo o lo contrario.* Podemos, así, determinar la idea de probabilidad como la evidencia de lo insuficientemente motivado de un suceso incierto en una situación cierta o de lo insuficientemente motivante de un suceso cierto en una situación incierta. La certeza posee "fisuras", "desgarramientos" de incerteza en el primer caso, mientras que, en el segundo, la duda rodea "núcleos" de certeza. Si repre-

sentáramos geométricamente ambas situaciones, ninguna sería simplemente conexa en el sentido de la topología; a la probabilidad de lo desconocido, en el primer caso —probabilidad fundada en la sospecha—, podemos llamarla probabilidad *capsular*; en el segundo caso, a la probabilidad de lo cierto —probabilidad fundada en la esperanza—, podemos llamarla probabilidad *nuclear*. Se trata, pues, de ideas topológicamente complementarias la una de la otra; lo cual está, naturalmente, en línea con las propiedades de las otras capas de conciencia que hemos venido describiendo. Mas lo esencial, en el caso de la idea de lo probable, radica en el hiato causal entre el acontecimiento y la situación, las enunciadas insuficiencias motivadoras. Tenemos que lo que en el plano del pensar probable llamamos, con acento subjetivo, incertidumbre, en el plano de la idea de lo probable en cuanto tal, llamamos, con acento objetivo, principio de motivación insuficiente. Dado el carácter de apercepción animadora de la nóesis, y en el sentido limitado que ese carácter implica, podemos decir que nuestra opinión subjetiva es el origen y predecesor regular de la idea de suceso probable.

13. Si volvemos ahora a la topología de lo probable en cuanto tal y, en particular, al proceso de su cumplimiento significativo, podemos, distinguiendo correlativamente, referirnos a dos tipos de dicho cumplimiento: por *ingreso* o *difusión;* es decir, respectivamente, por actualización de la convergencia o de la irradiación. Pero, por si estos términos resultasen demasiado poco procesales, demasiado poco dinámicos, y, al mismo tiempo, para distinguir los dos modos del cumplimiento: la confirmación *afirmativa o negativa* del acontecimiento por la situación o de la situación por el acontecimiento, aún podríamos introducir los términos de *co-variancia* y *contra-variancia*, tomando como punto de referencia de la variación dinámica, en cada caso, lo cierto: acontecimiento o situación. Dicho de otro modo, si entendemos, como lo hemos hecho hasta aquí, por núcleo del pensar probabilístico el sentido de la intención prospectiva subyacente (la representación del suceso probable del caso), tendremos que, hablar de la confirmación covariante del núcleo del pensar probabilístico significa subrayar la idea de que dicha confirmación es la culminación de un determinado *proceso* subjetivo. Cuando se trata de estados casi-estacionarios, es decir, no interrumpidos bruscamente por otros actos, dicho proceso se inicia en una intención prospectiva que da lugar al nacimiento de una esperanza o sospecha. Estos sentimientos, eventualmente modificados por elaboraciones en el plano del juicio, y llevados por su propia dinámica, evolucionan hacia una gradual superación del hiato causal a que aludíamos en el párrafo anterior; desembocando, así, finalmente, en la *concordancia* definitiva de suceso y situación, en la certeza y la necesidad (la confirmación contravariente comprueba, a su vez, la *incompatibilidad*). Esta última nomenclatura rige, además, para los casos fronterizos de equilibrio formal inestable, aquellos en los que no puede distinguirse permanentemente la sospecha de la esperanza y, por lo tanto, correlativamente, en los que no puede tampoco hablarse de probabilidad nuclear o capsular.

14. Vamos ahora a definir o redefinir tres conceptos usados hasta aquí en su significado intuitivo. *Suceso* es todo corte transversal en *un* devenir. *Situación* es el mundo circundante de un suceso, es decir, el corte transversal, incluyendo dirección y sentido de cambio, de flujos de devenir en conexión causal con el suceso. *Situación abierta* es toda situa-

ción que no incluye la totalidad de los flujos de devenir en conexión causal con el suceso. Si ahora, de acuerdo con el sentido de los términos definidos, quisiéramos dar una frase que compendiara lo distinguido hasta aquí en la idea del pensamiento probable, podríamos decir: *probable es toda idea de un suceso en una situación abierta.*

15. En resumen, hemos visto que así como al sentimiento de creencia se le superpone, por un acto sintético y como capa superior de la conciencia, la *idea* de lo cierto; así, a los sentimientos de esperanza y de sospecha se les superpone la idea de lo probable, bien que concebida como límite de pensamientos específicos, es decir, mediada por pensamientos de sucesos concretos en situaciones abiertas específicas. Ahora bien, en el plano predicativo, las situaciones abiertas se caracterizan por ser compatibles con la operación de negación; no vale, por tanto, el principio de contradicción (por quedar suspensa la confirmación significativa), lo cual, precisamente, es lo que caracteriza lógicamente a los juicios potenciales frente a los juicios actuales (incompatibles, en general, con la negación), tal como nos enseña la lógica de la inducción y de los juicios probables.

16. Caracterizado el origen de lo probable como un proceso subjetivo que se inicia en sentimientos específicos, y enunciadas las cualidades topológicas de los complejos de conciencia, agregaremos ahora unas palabras más sobre las características dinámicas de dichos complejos; es decir, agregaremos a la consideración del acto interior la de sus direcciones y tensiones inherentes. Lo conocido, como es notorio, supone cierto equilibrio, cierta clausura de la situación; lo abierto, en cambio, está siempre en desequilibrio dinámico, impulsando a la clausura o a la eliminación: allí donde creemos algo pero podemos creer también lo contrario, rige un principio de bipolaridad que se manifiesta por una cierta inquietud y que torna todo equilibrio inestable. La certeza parcial implica tensión subjetiva, impulso hacia la descarga o intensificación dinámica, anhelo de evidencia o desinterés. Ahora bien, estas diferencias dinámicas entre lo conocido como forma subjetiva conclusa, como todo conexo en plenitud de fe —de donde emana nuestra idea de la necesidad— y lo probable, tiene su correlato objetivo en las diferencias lógico-intuitivas entre deducción e inducción. Todo es rígido y predeterminado en la derivación a partir de premisas; la deducción es un proceso cerrado a lo imprevisto, los teoremas se *descubren*, no se *inventan*. Todo lo contrario ocurre con la inducción; una proposición probable, aplicada al todo a partir de la evidencia parcial, es como una flecha disparada en la penumbra: lo que parecía el blanco puede ser una apariencia. Y, sin embargo, el conocimiento no puede prescindir de instrumento tan falible. La probabilidad es la herida sangrante del conocimiento, pero también la mano que restaña.

III

"Si la naturaleza fuera totalmente legal entonces todo fenómeno mostraría la completa simetría de las leyes universales de la naturaleza tal como las formula la teoría de la relatividad. El simple hecho de que esto no sea así prueba que la *contingencia* es un rasgo esencial del mundo". (Herman Weyl, Symmetry, Princeton 1952, p. 26).

17. El concepto de creatividad aspira hoy a la consideración científica. Que una situación total incluya la "libertad" del efecto, no es hoy una inverosímil idea metafísica sino una hipótesis de trabajo de la física actual. La creatividad es la promoción de novedades y, en particular, la facultad de nuestro yo-trascendental de responder espontánea y creadoramente a cualquier situación —esta última faceta es la que fundamentalmente hace que la Historia sea creadora, "hazaña de la libertad". Ahora bien, surge el problema de cómo tratar científicamente aquello que, por principio, escapa a toda previsibilidad; tarea imposible si no fuera que la creatividad, para decirlo plásticamente, sufre "encaprichamientos", demoras, desembocando en *formas de proceso* dentro de las cuales puede —con limitaciones— hablarse de legalidad causal. Dichas formas de proceso constituyen, como fracasos de la novedad, toda una esfera negativa de estudio: la causalidad, como dominio patológico, provee el material con que construir una teoría de la creatividad que incluya sus características descriptivas "normales", así como las condiciones genéticas que de la ley reconducen a la matriz original de la novedad. En este dominio de investigación es donde surge el concepto de probabilidad. Probables son... encaprichamientos de la creatividad. Hay probabilidad porque la creatividad es capaz de volverse morosa. Adviértase, pues, que en este esquema cósmico estamos proyectando la ley sobre la creatividad como un engendro suyo y no la creación sobre la ley como ruptura y excepción de una necesidad causal. Esto equivale al mito griego de la precedencia del Caos sobre el Orden; así, es del caos multicreador de donde surge, entre todas las cosas, el orden mismo, la ley. Pero como toda ley está amenazada por el caos, sus efectos son sólo sucesos probables, criaturas pendientes del futuro. Toda ley no es sino corteza, superestructura del mundo, ley de promedios aritméticos.

18. La indicación más sugestiva de las ideas del párrafo anterior las hallamos al penetrar en las estructuras más íntimas conocidas de la realidad física. El uso fundamental del concepto de probabilidad para la formulación de las leyes atómicas denuncia el relajamiento de la ley, su vigencia debilitada y restringida. Por todas partes las leyes causales se topan con límites demostradamente infranqueables. Y así como la legalidad macroscópica de las leyes anteriores a las cuánticas suponían que la totalidad de las cosas dejaba el lugar preciso para que lo que debiera ser fuese, la legalidad microscópica supone un *margen de contingencia* entre ese abrirse del ser total y el acontecimiento mismo. Ese margen de contingencia es la creatividad que asoma en el fondo de los procesos atómicos como fondo del ser físico. Y así, un electrón carece de ley por la cual determinar *en general* su posición en un fragmento de espacio; dicha posición, en ciertos casos, carece de razón suficiente,

deviene obra de la creatividad. No nos hallamos muy lejos de la imprevisibilidad absoluta, del caos de la creatividad sin encaprichamientos. Sin embargo, cabe la duda de que el indeterminismo subyacente en el origen de toda forma de proceso no sea sino el resultado de un aparato conceptual y material inadecuados y de que nuevos órdenes de causalidad, basados en categorías más abarcadoras, provean nuevas e indefinidas etapas intermedias entre nuestra aprehensión de la realidad y ese supuesto caos final. Los enamorados de la belleza formal de la obra que se inicia con Newton y culmina en Einstein, se aferrarán, quizá, ciegamente, a esta alternativa, y decimos *ciegamente*, pues no se trata, en verdad, del camino hacia el que apunta la legalidad ultramicroscópica, legalidad que constituye la estofa estructural del universo, allí hasta donde nosotros sabemos.

19. Probable, en esta aproximación, equivale a la no-determinabilidad metafísica de las causas de un acontecimiento: "lo necesario pertenece a la lógica, no a la realidad" (Dewey). Las leyes tienen sentido dentro de márgenes de contingencia más o menos reducibles, en el interior de los cuales, solamente, puede hablarse de formas de proceso. Asimismo, también tiene un sentido limitado hablar de causas independientes; la independencia es un concepto límite, una idealización, como el concepto de completidad, cuyos sentidos derivan siempre, en mayor o menor medida, de una abstracción que operamos sobre el todo. Por eso, además, la lógica, ciencia de totalidades, que carece de devenir, no conoce el concepto de causa, que es un aspecto de la realidad que no entra en la abstracción lógico-formal.

20. Resumiendo: la realización de una forma de proceso supone un encaprichamiento de la creatividad en un margen o nivel de contingencia. Hay una prepotencia de la creatividad como estofa del devenir cósmico —de la que nuestra libertad y espontaneidad personales no son sino una gota o soplo. Ahora bien, si ensanchamos convenientemente los márgenes de contingencia espaciales y temporales, del microcosmos al macrocosmos, del instante a la duración, lo creado —nuestra libertad— puede perder el aspecto de tal, cumpliéndose así el principio de que la propia creatividad, no sólo pone sus límites[4], sino que ella echa sombra sobre sí misma en ciertos estratos de la realidad. Por eso podemos acusar a toda crítica determinista de no "hilar fino" y fincar su fuerza en los "grandes números". En cuanto a la libertad, sólo aparece como límite de procesos, en el intersticio entre acto y acto, como trasfondo de un continuo de devenir. Y la libertad no surge porque los actos sean sólo probables, sino que hay probabilidad porque hay libertad —a saber, libertad de enrolarse en una forma de proceso. Esto, en el dominio subjetivo; mas, lo que desde el sujeto trascendental llamamos libertad, en el nivel del objeto llamamos *probabilidad* —ahora, con ese peculiar significado de "libertad del objeto"— ocultándonos así, de paso, con la ambigüedad del término, la naturaleza cósmica de la creatividad, de la misma manera que ocultamos nuestra propia libertad cuando invocamos meras formas o invariantes procesales, sin saber que toda invocación procesal es coquetear con la creatividad, pretender encantarla, adormecerla, como suele adormecernos la simple inducción social.

---

[4] Alfred N. Whitehead —en *Process and Reality*, p. 47—, dice con otros términos: Todo acto integral es, a la vez, una criatura de la creatividad y una condición para la creatividad.

21. Y aquí, finalmente, se produce el encuentro de la probabilidad subjetiva con la objetiva, pues el concepto de creatividad implica la suposición de que todo o cierto devenir, ya sea interior o cósmico, es esencialmente abierto, no agotado ni agotable por sistema formal alguno. La probabilidad surge, así, como una cualidad procesal que, en el aspecto subjetivo, deriva hacia la forma cristalizada de género de proposiciones enunciativas de algo sobre un sistema de conocimiento abierto, y, en el aspecto objetivo, aparece como contingencia real. Ahora bien, en un sistema cerrado —ideal— podemos aspirar a que la expresión legal coincida con la significación; en un sistema abierto, en cambio, las aproximaciones proposicionales son, en principio, infinitas, perfectibles, pero nunca perfectas. Por esta razón, la idea de probabilidad quizás posea uno de sus mayores títulos de gloria en aproximar la ciencia a un principio de creación, abriendo así paso al estudio objetivo de las relaciones entre creatividad y legalidad.

FLORENCIO GONZÁLEZ ASENJO.

CRÓNICA

UNA BUENA PELICULA

A quienes afirman que el cinematógrafo no puede ser incluído entre las artes; a quienes lo reducen a una mera técnica o, cuando más, a una artesanía secundaria, cuyo valor será siempre establecido en relación con un verdadero arte (novela, drama) les pediríamos que fueran a ver esta película alemana, *So lange du da bist* (mientras estés aquí) a la que acentuando lo sentimental del título se ha presentado como "Mientras estés conmigo".

Y a quienes afirman que el fundamental defecto del cine como arte está en la imposibilidad de reverlo, como se relee una novela o una poesía o como se vuelve a escuchar una obra musical, les aconsejaríamos —aunque éste no sea el único ejemplo— que ensayaran la revisión de este maravilloso film alemán.

Porque sólo partiendo de un preconcepto peyorativo pueden pasarse por alto experiencias como la que nos ocupa, que patentizan, de manera harto evidente, la posibilidad de que el cine *sea arte*, a pesar de la empresa comercial que exige y a pesar de que esa empresa comercial —¡ay, Hollywood; ay, Argentina!— sea a veces el único motivo de la filmación de una película.

Pero vayamos por partes: si el arte es un modo de comunicación entre el artista y el público —cada uno de los que lo forman, *individualmente*—; si es un modo de conocimiento —para quien lo crea y para quien lo juzga—, un modo de acceder de un salto a lo más alto y mejor del hombre —aun cuando sea a través de lo más bajo y peor, ya que toda negación supone la preexistencia de lo negado—; si el arte es, en fin, una síntesis lograda después de un minucioso análisis y selección de los materiales de que ha de usarse, a los que el artista añade ese *algo más* que hace al producto distinto de sus ingredientes [1]; si el arte es todo eso —y las artes tradicionales parecen confirmarlo— el cine *es* arte, y por cierto que no arte menor, no arte de *representación* sino de auténtica *creación*.

[1] ¿Nos atreveremos a afirmar que el arte, en este sentido, es casi como un juicio sintético a priori?

Todas estas reflexiones, por cierto, estaban en nosotros hace tiempo, y casi no se justificaría el sacarlas a la luz con el pretexto más o menos fútil de la presentación de una buena película. Sucede, sin embargo, que se trata de una película de tal manera excepcional, no sólo en cuanto a su calidad artística y a su generoso y elevado sentido sino en cuanto a la cantidad de puntos de apoyo que ofrece para un análisis crítico. (Siempre sucede lo mismo: el artista extrae de una realidad proteica y disforme una síntesis *formal* y luego venimos atrás los críticos a desmenuzar esa síntesis, aunque la inutilidad de nuestra tarea esta aún en discusión).

Pero quisiéramos ahora hacer hincapié en sólo uno de esos puntos de apoyo, el que nos parece el de quizá más vastas proyecciones: la relación que existe entre cosas como este *film* y la realidad cultural del mundo moderno.

Los alemanes, individualmente, siempre han sido serios, en el sentido de responsables. Siempre han sabido ir a la esencia de las cosas con una extraña certeza: a diez años de la peor de las guerras (la película debe tener quizá dos o tres) y cuando todo alrededor parece tambalear, un grupo de gente (no olvidemos que también se necesita un banquero) se decide a filmar una sencilla historia de amor[2]: la pareja pobre, el galán rico que ofrece a la mujer dinero y fama y es rechazado en última instancia, no en nombre del amor a la americana, a lo *film americano*, sino en nombre de algo mucho más serio: no es una jovencita que vuelve a su novio pobre, después de un sueño de hadas (lo que es de alguna manera aún más *romántico* que el cuento del príncipe azul) sino una mujer que queda con su marido y con los hijos que vendrán. Hay una fina y sutil comprensión de que ya no se puede elegir libremente, de que "mientras tú estés aquí" yo ya he de estar aquí, de que este es *mi* sitio. No se trata de elegir entre dos amores[3] sino de elegir entre la pasión y el amor de mujer a marido. "Es un matrimonio viejísimo", dice Esteban Berger al mozo de hotel que los toma por una pareja de amantes furtivos. Y tiene razón.

Pero hemos anunciado que nos ocuparíamos de la ligazón del *sentido* (de la tesis, si se quiere) de esta película con la realidad cultural del mundo moderno. Y bien: nos parece extraordinariamente importante que, en una época en la que todo vínculo moral

---

[2] Sería menester hacer de alguna manera el comentario cinematográfico de la película: El asunto es relativamente viejo: el drama de bambalinas que reproduce el drama que se está filmando. El director famoso que encuentra una estrella desconocida y se decide a filmar su vida. Inevitablemente, el director se enamora de la chica y ésta un poco de él. Pero cuando ella debe decidirse, al terminar de filmarse la última escena del programa de filmación, en la que ella debe reproducir su actitud de 1945, cuando parte en el último tren que marcha hacia el oeste, mientras su marido lo pierde (lo que motiva su caída en poder de los rusos), comprende que no puede volver a abandonarlo y se arroja del tren en marcha. El director tiene que hacerse a un lado cuando el verdadero marido la saca en brazos de la estación. Podríamos apuntar, en puro cinematografismo, que los actores son inmejorables, como toda la técnica del film. Y, aunque quizá esto sólo sea imaginación nuestra, que pareciera esbozarse cierta crítica al realismo a la italiana, al de salir a filmar y exigir "más y más vida". Si esa vida real no tiene un sentido no es arte. Y, quizá, tampoco sea una vida tan real.

[3] Como no se trataba de elegir entre dos amores en *Brief encounter* (Lo que no fué).

es a ratos negado, en un país que ha pasado por una de las experiencias morales más desastrosas de que se tenga recuerdo, en un mundo en que toda ordenación axiológica es tomada —al menos por ciertas mayorías— como antigualla sin sentido, haya al menos un grupo de gente que vea esto tan claro como para poder expresarlo con tal perfección, con tal madurez (que significa no sólo mayoridad sino también maduración, reflexión en calma). En medio de una cultura en aparente o real descomposición, en la que el hombre, este hombre concreto y personal, parece carecer de significado, alguien se levanta y dice: este hombre y esta mujer *tienen* importancia: es *malo* alejarlos uno de otro pero es *peor hacer que se alejen*. No son sólo *un* hombre y *una* mujer sino *este* hombre y *esta* mujer. Esteban y Eva Berger, *juntos* son un testimonio intocable. No importa que en el *film* no se hable de valores religiosos, éstos aparecen dondequiera que se trate de valores humanos. Y cuando los valores humanos están otra vez en su sitio, aunque sea un momento y en un lugar, subsiste la esperanza. ¿Reaccionarismo? Quizá. También se habla de reacción cuando el enfermo comienza a mejorar.

L. A. O.

MUSITANDO POR PALACIO

Lo único que en Palacio no anda despacio es la imaginación de los cortesanos. Para ellos los hechos más insignificantes adquieren proyecciones desmesuradas y cavilando sobre el favor del Príncipe los palaciegos, en los rincones propicios, musitan sus pequeñísimas si que gravísimas preocupaciones sociales.

El profesor don Arnaldo Musich, antiguo y simpático amigo, ha demostrado una quisquillosidad exagerada ante mi crítica al libro de historia de Ernesto Palacio que publiqué en Diálogo. Y en carta abierta al P. Meinvielle aparecida en el N° 55 de "Dinámica Social" no trepida en llamar "especiosa" a mi inocente pluma ni en calificar de "insensatez" y de "infeliz ocurrencia" las "humoradas de mi notícula", las que "quiebran el estilo de la revista cultural, es decir europea", que es Diálogo.

Es verdad que no podría jurar haber entendido todo el artículo de mi amigo Musich porque a fuer de acabado profesor le place escribir en difícil, y su sintaxis, no demasiado castiza, así como cierta vaporosidad del pensamiento, colocan buena parte de su carta abierta más allá de mis cortos alcances. Pero las citas que acabo de hacer y otras análogas no dejan lugar a dudas sobre dos puntos: 1°) que al profesor Musich no le gusta el humorismo en general y 2°) que le gusta aún menos el mío en particular.

Nada tengo que decir en mi descargo sino ¡paciencia!; ya sé que no soy esterlina para gustar a todos; pero más adelante mi buen amigo insiste en mojarme la oreja y concreta que yo "no me arredro frente al despropósito de regocijar con las esteriotipadas fórmulas de la *gente decente*, de los *inquilinos* y de los *dueños de casa*", de modo que "lo que pareció ser fruto de (mi) probado gracejo mas no tesis sociológica, se trueca hoy en doctrina histórica", lo que significa "simplismo, improvisación y, sobre todo, resentimiento".

La amistad del profesor Musich no podía faltarme ni aun en trance de combate. Pues he

ahí que al mismo tiempo que aparenta herirme acude en mi ayuda brindándome el contra-argumento en bandeja de plata. Pues su reacción, tan inesperadamente violenta, demuestra que mi tesis es sociológicamente maciza y verdadera como una catedral. Es, en efecto, exacto, que hay en la Argentina unos Dueños de Casa que cuentan cuatrocientos años de domicilio y reúnen algunas características colectivas como es, quizá, la del humorismo; y otros, de menos arraigo y que no están todavía identificados con la manera nacional. Y al mostrar las cosas tal cual son (fuera de envanecerme un poquito por acertar con el planteo) no me regocijo ni muchísimo menos; al contrario, lo lamento. Porque esa división inevitable, contrapartida de los mentados y a menudo verdaderos beneficios de la inmigración, son causa del dislocamiento de nuestra antigua sociedad y de la decadencia de la responsabilidad cívica. Admito que mi tesis es, sin duda, pesimista, pues pienso que los encontronazos entre los Recién Venidos y los Dueños de Casa sólo se remediarán con el transcurso de las generaciones. Admito también que es tesis "simplista", mas si no fuera tan modesto como lo soy diría de paso que el acierto está en simplificar lo complejo. En cuanto a que sea tesis "improvisada" no me parece imposible dado el estilo propio de la estirpe criolla y apuesto a que más de un lector de los artículos de mi amigo Musich desearía que el meticuloso profesor improvisara a su vez de cuando en cuando...

¿Será también mi tesis fruto del resentimiento? En tal caso sería de estricta aplicación la vieja fórmula médica de *similia similibus curantur*. Pero en esto creo que se equivoca el profesor Musich al imputarme segundas intenciones. No escribo como político que cuida el efecto sobre el electorado sino que simplemente, con la honradez intelectual que al europeo profesor Musich debiera gustarle, expongo algunas verdades que otros tal vez no vean pero que compruebo a diario. Y a la prueba me remito.

Sin embargo no quedo con la conciencia tranquila; algo me remuerde en ella y hasta pienso en el terrible anatema de Jesús Nuestro Señor contra los que corrompan a los niños: porque en definitiva la inusitada cólera del profesor Musich tiene un origen conmovedor: su admiración ilimitada, profundísima, con la nobleza y la sinceridad que sólo se ve en las criaturas inocentes, por su maestro el doctor Ernesto Palacio. Pues confiesa su arrebatadora adoración cuando, al protestar contra la frivolidad de mi crítica, trémulo de indignación y el índice en alto, afirma "que hay motivos para el pensamiento que sólo toleran tratamiento serio, a veces solemne, y violar esta norma de educación conduce a la profanación".

He ahí el libro de nuestro común amigo el Dr. Palacio elevado por el profesor Musich a la categoría de Biblia Nacional. Confieso mi pésima educación al no reverenciar el nuevo Libro Santo y pido mil disculpas al profesor Musich por haberlo escandalizado involuntariamente.

H. S. Q.

BIBLIOGRAFÍA

NOTAS AL LIBRO DE FRONDIZI "PETROLEO Y POLITICA"

El libro de Arturo Frondizi titulado "Petróleo y Política", publicado hace cuatro meses, ha llegado en un momento poco oportuno. Tal es nuestra conclusión, al terminar cerca de 500 páginas anhelantes de polémica.

La ley argentina de petróleo e hidrocarburos flúidos cumplió veinte años el 26 de marzo próximo pasado. En esta materia, el período no ha sido fructífero ni para la Nación, ni para la entidad oficial explotadora y comercializadora, ni para las empresas particulares. La Nación ve crecer cada año su déficit porcentual de productos derivados del petróleo, constriñendo su consumo ansioso de expansión. El resultado financiero anual de Yacimientos Petrolíferos Fiscales a diciembre de 1953 con un déficit de 284 millones de pesos, habla por sí de una redistribución de ingresos no programada ni prevista. Por último las empresas particulares se movieron en los últimos 20 años en un clima de intranquilidad y espera al no ver acrecer en su favor el campo de las concesiones petrolíferas.

El Poder Ejecutivo ha expresado desde hace dos años su determinación de encontrar adecuadas soluciones al problema nacional del petróleo. Para ello ha buscado proposiciones concretas basadas en inversiones eficaces y permanentes. Las autoridades nacionales han entablado conversaciones con varios grupos petroleros de experiencia mundial y las realizaciones efectivas se encuentran encaminadas.

El libro bajo comentario ha hecho nacer naturales inquietudes. Sabemos que hasta la aparición del mismo no existía en nuestro medio ningún trabajo de historia económica del petróleo, como no ha sido publicado aún ningún opúsculo que presente soluciones concretas al problema energético argentino. El libro de Frondizi ha venido a ocupar esa vacante. De ahí la responsabilidad de esta obra frente a la juventud estudiosa del país, anhelante de respuestas a los interrogantes nacionales. Las líneas que siguen desean aportar un juicio sobre el libro sin referencia directa a su autor. Frondizi continuará su bregar político. Es su libro quien contestará —bien o mal— al interrogante de la hora en materia de energía.

Frondizi afirma en un epílogo titulado "Explicación" que el libro contiene dos ausencias fundamentales: la historia económica petrolera posterior a 1943; y un plan general que proponga adecuadas soluciones al problema energético argentino. El primer acápite faltante desliga a la perspectiva contemporánea de lo que fué un período de nuestra vida institucional, de lo que ya es historia. La política nacional en materia petrolera de 1938, último año

normal de preguerra, no puede ya ser la de 1955. Si hasta 1947 el problema del petróleo en los países latinoamericanos fue económico: usar los productos petrolíferos de menores costos —nacionales o extranjeros—, desde esa fecha el problema se transforma en financiero; hacer menor uso de divisas. La quintaesencia del petróleo ha dejado de ser económica para convertirse en financiera.

El segundo punto faltante es un plan general de soluciones al problema energético argentino. La exposición del mismo es más técnica, mucho más complicada, y ofrece menos campo propicio a una fácil oratoria. El lector argentino está cansado de los "slogans" callejeros: exige soluciones serias y meditadas.

Haremos un estudio crítico de dos temas económicos que aborda Frondizi en su libro: el problema del petróleo propiamente dicho y la radicación de capitales extranjeros. El análisis de la perspectiva que toma el autor del libro bajo comentario, frente a diversas fases del quehacer político nacional: el imperialismo, importancia del mismo en la vida política argentina del pasado, etc., no se aviene al objeto de este comentario bibliográfico.

El problema del petróleo

El autor nos dice en la segunda página de su libro que el mismo ha sido escrito "por un político en función política". Pero también se refiere a su trabajo como "una contribución al estudio de la historia económica argentina". Nos preguntamos si esta dualidad de perspectivas excusa a Frondizi de que el lector, luego de cerca de 500 páginas, siga ignorando los elementos más fundamentales de la economía petrolera, como por ejemplo el costo de una tonelada de crudo nacional comparado con el importado. No puede ocultarse que Frondizi ha puesto todo el acento de su libro en el aspecto político del tema; pero el enfoque económico ha quedado muy pobre. Al terminar el libro, el lector sigue ignorando, como desde un principio, la solución del problema energético que nos aflige. Podrá sí preguntarse, con mayor duda que antes, si el "imperialismo" es el único culpable, como lo sindica Frondizi, de que Yacimientos Petrolíferos Fiscales no haya podido extraer, durante un plazo tan largo como 50 años, más crudo del que actualmente obtiene. Es muy fácil echar la responsabilidad fuera de nuestros límites nacionales —fácil y cómodo—. Pregunto si el "imperialismo" tiene también la culpa de que en nuestro país no producimos desde hace 40 años automóviles, por ejemplo, o un Picasso, o un Claudel. Es hora de que el minúsculo grupo de los que piensan y escriben en estas latitudes hagamos un balance de nuestros pro y contra: del porqué nos faltan muchas cosas buenas y del porqué nos sobran otras que no lo son tanto. Luego de un largo rodeo, llegaremos a la conclusión de que ha llegado la hora de ordenar nuestra casa, de trabajar y progresar.

El capítulo VII de la Introducción del libro titulada "La experiencia petrolera argentina" presenta en tres páginas una síntesis o resumen de las ideas de Frondizi en torno al tema nacional del petróleo. Es difícil rebatir con esquemas económicos una dualidad como ésta: Y.P.F. es "propiedad del pueblo", es un "organismo no-capitalista que responde a los intereses generales de la Nación", su capital social es "el resultado del esfuerzo de todos los que han trabajado en Y.P.F."; las empresas particulares en cambio "responden a sus intereses particulares, ajenos al interés nacional". Es la dualidad cordero-lobo. Se busca la controversia en el terreno tan debatido de la intervención del Estado y de los fines de la libre

empresa. No es nuestro propósito hacer filosofía de la economía, ni menos reabrir el debate entre el profesor Hayek y Sir William Beveridge.

"Del dicho al hecho hay mucho trecho". El señor Arturo Frondizi no habrá seguido con el debido interés los resultados prácticos de las nacionalizaciones europeas de postguerra. Acotamos el proverbio citado porque extraña que, cuando Inglaterra como consecuencia de las nacionalizaciones de industrias nos ha dado pruebas de desajustes económico-sociales, cuando el presidente de la República ha hablado de la devolución de industrias estatales a manos privadas, cuando nosotros vivimos realidades diarias bien evidentes, el autor del libro bajo comentario vuelve a sacar, en 1955, el conejo de la galera del prestidigitador.

Si nos circunscribimos estrictamente al terreno económico, no encontramos en las páginas del libro ninguna explicación a estas realidades:

a) La producción total argentina "per capita" de crudo no ha sido superada desde hace 10 años, o sea 1943. Ofrecemos los siguientes guarismos:

		N. I.
1938	=	100
1943	=	134
1953	=	124

b) Las importaciones "per capita" de productos petrolíferos aumentaron en la siguiente proporción, como consecuencia de la restricción en la producción nacional y el aumento progresivo de las necesidades internas:

		N. I.
1938 (último año normal de preguerra)	=	100
1953	=	213

c) La mayoría de los equipos que componen el activo fijo de las empresas petroleras tienen una antigüedad de más de 25 años. Esto habla mucho de la necesidad de reponer y modernizar el capital fijo existente.

Para terminar este acápite, queremos dejar asentado lo siguiente: no hay duda que la política petrolera que nos describe Frondizi en su libro no es la más sana; pero tampoco hay duda que la solución no es la nacionalización "propiedad del pueblo". No sé si lo saben los políticos; los economistas sí lo sabemos.

La radicación de capitales extranjeros

Repetimos que es difícil rebatir a Frondizi en los diversos temas que esboza en razón de las altisonantes frases que usa, y del lenguaje poco económico que emplea. Hay escasos hechos expuestos; en cambio, sí muchas suposiciones no concretadas. Esta afirmación cabe en el tema de las radicaciones foráneas de capitales.

El señor Frondizi adopta una actitud xenófoba frente al patrimonio extranjero, en un lenguaje que ya habíamos aprendido a olvidar. Su fraseo es el de un periodismo fácil, no el de un economista consciente de la responsable limitación de sus afirmaciones. Las generalizaciones están a la orden del día: "el capital extranjero ha procedido generalmente como un factor perturbador de la moral, la política y la economía argentina" (pág. xxv). Esta frase

involucra —*malgré lui*— tanto a los grandes consorcios, como al pequeño capital particular. La moral comercial no es exclusiva de grupos nacionales o extranjeros: se es decente en el comercio, con prescindencia del origen nacional o extranjero del que compra o vende. Hay presidentes de grandes empresas extranjeras comercialmente intachables y existen comerciantes minoristas nacionales bandidos y piratas, y viceversa. Todo esto parece una perogrullada. Pero será necesario repetirlo hasta el cansancio, si es que deseamos construir una Argentina económicamente madura, responsable y sana, con prescindencia del origen de los capitales. Canadá ha recibido desde 1948 hasta la fecha más de mil millones de dólares, como inversión en gran parte extranjera en su industria petrolera. Ella se ha transformado en cinco años de importadora en exportadora de productos de petróleo. Pese a ello no se ha hablado nunca de que haya visto menguada su independencia económica.

Según Frondizi, el capital extranjero, por ser tal, usaba "procedimientos tortuosos, aguamiento de capitales, ocultación de los mismos, giro al exterior de indebidas ganancias". Los ejemplos no abundan, y el del capital alemán que da no es, por cierto, muy acertado (página xxv). (La recopilación de 1940 de los capitales extranjeros invertidos en la Argentina que cita Frondizi, fué realizada por un grupo de jóvenes economistas argentinos bajo la dirección de Alejandro E. Bunge, y no por el Banco Central. Grandes dificultades de orden técnico hubo que vencer y las cifras que se obtuvieron fueron aproximativas, ofrecieron una tendencia, pero nada más. Una demostración de lo manifestado surge del hecho que de los 35 millones de pesos de valor de libros (no pesos de 1940, ni menos de 1955) en concepto de capital alemán, la mitad: 17,7 millones correspondía a los Bancos alemanes de entonces. Esto obedeció, no a un afán de ocultación, sino sencillamente a las dificultades inherentes a la determinación de tales cifras. De lo señalado, a colegir que la radicación alemana de capitales buscó la "ocultación en gran medida", hay una apreciable diferencia).

Una opinión de Frondizi debe ser señalada: el ensalzamiento de Mossadegh, prototipo de demagogo, quien, según el autor de "Petróleo y Política", conducía a Persia hacia "las vías progresistas del sistema democrático" (pág. xx). (Si el autor del libro bajo comentario desea iniciarse en el estudio de la controversia persa de 1952 en torno al petróleo, le recomendamos recorrer las 800 páginas de la recopilación de la Corte Internacional de Justicia, con las aclaraciones de ambas partes, referente al proceso de La Haya: "The Anglo-Iranian Oil Co. Case. Pleadings. Judgement of July 22, 1952. Sales number: 103.").

No sabemos si coincidir con Tomás Carlyle quien califica a la Economía como la más aburrida de todas las disciplinas. Lo que no dudamos es que la misma no debe ser usada como trampolín para disquisiciones que carecen de la necesaria seriedad y rigor científico. Existe a su vez una terminología económica moderna: renta nacional, términos de intercambio, capacidad de pagos, capacidad para importar, etc., que es ignorada en las 500 páginas del libro bajo comentario. ¿O es que la terminología que usa el señor Frondizi no es tan moderna, y data de 1868 ó 1917? Será coincidencia que en ambas fechas fueron escritas "El Capital" de Marx y "El Imperialismo, fase superior del Capitalismo", de Lenín, respectivamente...?

Coincidamos en que la Economía tiene sus términos propios, su "fair-play" y sus limitaciones. Respetémoslos si es que deseamos crear una Economía auténtica.

CARLOS CONRADO HELBLING

EDITORIAL NUESTRO TIEMPO

Borges, enigma y clave

Por MARCIAL TAMAYO y ADOLFO RUIZ-DIAZ

Conviene disipar la presunción de un género único en la obra de Borges, así como atribuirle la frecuentación de géneros distintos, impenetrablemente tabicados. Las tres invariantes de su estilo —inquisición, invención y expresión— rigen la obra toda y en ello radica la unidad, la naturaleza homogénea de ésta. Hemos preferido como punto de vista los relatos; la razón es clara. En los relatos, aparecen los temas centrales de la obra y permiten, a su vez, la ilustración con el poema o el ensayo... La elección de los relatos, nada debe pues a un criterio valorativo. El ejemplar $ 25.—

Conceptos fundamentales de la economía

Por JULIO MEINVIELLE

Cualquier lector podrá discrepar. Todos, sin embargo, deberán reconocer la importancia de este estudio, la palpitante actualidad de los temas tratados y que el presente trabajo es un serio aporte para la necesaria recuperación en la actual crisis de la ciencia económica. El ejemplar .... $ 30.—

La filosofía de "Ser y Tiempo" de M. Heidegger

Por JUAN R. SEPICH

El libro de Sepich es un sostenido conato de exégesis precisa del pensamiento heideggeriano, tomando como pauta no arbitrarios principios de interpretación, sino la justa ley: Heidegger intérprete de sí mismo. El autor aisla cuidadosamente lo que pertenece al genuino pensamiento de Heidegger de la llamada filosofía existencial o existencialismo. El ejemplar . $ 75.—

EN VENTA EN LAS PRINCIPALES LIBRERIAS